Sprachliche und mythologische untersuchungen, angeknüpft an Rigv. I, 50.

Dritter artikel.

(Fortsetzung.)

Die in ἔοικα und sippe gegebene wurzelform Ἰ*K*, deren epische formen wir zeitschr. XIII p. 431 f. 442 ff. besprochen, mufste den vorgängern, sobald sie des homerischen digammas sich wieder bewufst wurden, bei unverkennbar consonantischem anlaut als digammiert gelten; und wenn diese voraussetzung durch dialektische formen nicht zu erweisen war, so liefs man sich dadurch ebenso wenig beunruhigen, als durch die noch fern liegende frage, ob neben dem Vau nicht auch die beiden andern spiranten J und Σ in rechnung zu ziehen seien. Aber während noch Buttmann lexil. II p. 82 das digamma in ἐίσκω für fest erklärt, spricht bereits Hoffmann Q. H. II p. 48 diesem causativ, dessen zusammenhang mit ἔοικα er verkennt, das digamma ab, und zwar zumeist wegen des vermeintlichen temporal-augments in ἠίσκομεν Iliad. XXI, 331, welche form doch nach dem vorgange der alten — εἰκότως νομίζομεν, ἡγούμεθα Schol. ὑπονοοῦμεν Eust. ἀπεικάζομεν Suid. — Buttmann mit recht als präsens gesetzt hatte. Während aber Hoffmann II p. 36 ἔοικα mit den vorgängern als digammiert setzt, verfährt G. Curtius wenigstens folgerichtig, indem er wegen der mangelnden bestätigung durch dialekte sowohl als durch schwestersprachen grundz. II p. 227 ff. diesem ganzen stamme das digamma abspricht und, im zusammenhange einer untersuchung über Δ mit parasitischem jod, ἔοικα = jejoika zurückführt auf eine wurzelf. JIK, welche aus ΔIK (δείκνυμι) erweicht sei. Eine hypothese allerdings, deren kühnheit ihr urheber sich ebenso wenig als Schweizer, wenn er zeitschr. XII p. 312 derselben beistimmt, verhehlt haben wird. Zwar wenn wir bei Sappho fr. 104 Bergk κάλως ἐϊκάσδω, 'κάλλιστ' ἐϊκάσδω finden, diese form mithin auf *jεjικ.* zurückgienge, so möchte

ein schwacher nachklang des jod, zumal er den apostroph nicht ausschliefst, bei dieser dichterin noch glaublich scheinen. Auch ob dialektische formen wie ἴορκες ἰωκή neben δορκάς διώκω für eine verwandtschaft des gemeingriechischen ἔοικα mit δείκνυμι ausreichend zeugen können, auch von diesem zweifel wollen wir gern absehen. Aber den hauptsatz, mit welchem Curtius' hypothese steht und fällt — die vermittelung der bedeutung: dafs die primitive wzf. ΔΙΚ sich für die transitive bedeutung zeigen d. i. deutlich machen, die im anlaut afficierte JIK (ἔοικα) für die intransitive bedeutung scheinen d. i. deutlich werden, festgesetzt — diesen hauptsatz freilich lehnen wir ab, und erlauben uns daher die divergenz auf diesen blättern näher zu motivieren.

Δείκνυμι, wzf. ΔΙΚ. — Dafs δίκη hierher gehöre, findet Curtius grundz. I no. 14 nur „wahrscheinlich", doch wohl weil die bedeutung zeigen nicht ausreicht; und dafs sie nicht ausreiche, war auch auf deutschem gebiete zu ersehen, wo dem schwachen, also secundären zeigen ein starkes verbum, und zwar mit normaler verschiebung gegenüber steht: nhd. zeihen, goth. teiha táih taíhum, taíhans. Eines vergehens zeihen oder bezichtigen, ein vergehen verzeihen, auf einen anspruch verzichten — da sind wir auch für unsre muttersprache in der sphäre des rechts, welcher δίκη angehört; und überblicken wir an verb und nomen diese wurzel im weiteren kreise, so können wir nicht zweifeln, dafs sie richten (aufs ziel), bestimmen, festsetzen zur grundbedeutung habe. Daher δικεῖν, welchem wir, als primärem aorist, doch seinen platz anweisen müfsen: Eurip. Phoen. 639 Κάδμος ᾧ μόσχος πέσημα δίκε, τελεσφόρον διδοῦσα χρησμόν. Kadmos folgt der färse, welche sich lagernd (πέσημα δικοῦσα) zugleich das ziel bestimmt, wo die Kadmea zu gründen. Pind. Ol. XI, 72 μᾶκος δ' Ἐνικεὺς ἔδικε πέτρῳ χέρα κυκλώσαις ὑπὲρ ἁπάντων — Enikeus richtet (nimmt zum ziel; fixiert) mit dem δί(κ)-σκος, der richtscheibe, die weite über allen genofsen = wirft am weitesten; und diese bedeutung (wer-

fen) gieng, wie wir glauben, gerade aus der richtung des wurfs auf das bestimmte ziel hervor. Der accusativ bezeichnet entweder, wie Eurip. Phoen. 669 γαπετεῖς δικὼν ὀδόντας εἰς βαθυσπόρους γύας, Pind. P. IX, 124 πολλὰ μὲν κεῖνοι δίκον φύλλ' ἔπι καὶ στεφάνους den aufs ziel gerichteten, oder wie Phoen. 665 κρᾶτα φόνιον δικὼν βολαῖς den zum ziel genommenen gegenstand. In wendungen wie Aesch. Choeph. 89 δικοῦσα τεῦχος hinwerfend und an der bestimmten stelle liegen lafsend, ist die grundanschauung einigermafsen verflüchtigt. Wir schliefsen hieran das indische wurzelthema diç (nom. dik), welches die bestimmte richtung z. b. himmelsgegend bezeichnet. Rv. I, 183, 5:

díçaṃ ná dishṭấm ṛjûyé 'va yántâ
ấ me hávaṃ nâsatyó 'pa yâtam |
wie rechter richtung*), gradewegs nur gehend,
so kommt auf meinen ruf heran, Nasatya's!

Mit dem genitiv dieses worts, diçás, ist identisch lat. dicis (causa), der bestimmten richtung (form) wegen. Dem instrumental diçấ z. b. Rv. I, 85, 11 táyâ diçấ (auf diese...), 132, 4 samânyấ diçấ (auf gleiche ...), welcher die bestimmte art und weise bezeichnet, entspricht dem sinne nach der accusativ δίκην c. gen.; diesem der form nach wiederum skr. diçâm accus. des mit jenem diç gleichbedeutenden themas diçâ = δίκη. Ein drittes nomen skr. dishṭi (bestimmung, vorschrift) fem. ist mit -διξι in ἄδιξις. ὁμολογία παρὰ Ταραντίνοις Hesych. (Benfey wurzell. I p. 241) und -ziht in ahd. inziht, biziht (Graff V p. 588) identisch, indem die drei nomina, welche übrigens ethnische bildungen sein können, einer gemeinschaftlichen urform dik-ti entsprechen. An ἄδιξις schliefst sich dann lat. condicio, und dicio (cass. obl.), welches unzweifelhaft hierher gehört, heifst eigentlich bestimmung, verfügung. Δίκη einmal, wie wir sahen, die bestimmte weise, das ein-

*) díçaṃ dishṭấm — wörtlich: bestimmte bestimmung (= richtung); das particip fast pleonastisch, da díçam allein schon die bestimmte richtung bezeichnet.

mal gegebene geschick Odyss. XI, 218 αὕτη δίκη ἐστὶ βροτῶν d. i. bestimmung, geschick*) der sterblichen, des menschen loos; XI, 168 ἡ γὰρ δίκη ὁππότε . . . es ist einmal so, wenn . . .; sodann aber — und zwar im gegensatz sowohl zu νόμος dem auf dem herkommen (zeitschr. XII p. 349) basierenden gesetz, als zu ἦθος der auf eignem thun (ib. p. 373) basierenden sitte — bedeutet δίκη zugleich das recht, mythologisch die rechtsidee selbst. Daher im ganzen ἦθος und νόμος form der sittlichen und rechtlichen freiheit, wie sie steter umbildung fähig und bedürftig sich in der gesellschaft bildet; θέμις und δίκη (fug und recht) sittliche und rechtliche nothwendigkeit, wie sie unabänderlich im wesen des menschen liegt. Der mythologischen personification sind, eben als höhere gewalten, nur die beiden letztgenannten fähig.

Vorstehende erwägung der nomina skr. diç diçâ dishṭi — δίκη ἄδιξις — lat. dicis dicionis — ahd. inziht, biziht: zum theil wahrer patriarchen, wird wohl ausreichen zur erhärtung unsres satzes, dafs die wz. DIK die bestimmte richtung zur wesentlichen bedeutung habe. Was das verbum anbelangt, so ist δικεῖν unmittelbar zum indischen verbum diç 3. p. dídeshṭi zu halten. Mit der bedeutung „zeigen“ ist auch hier nicht allein nicht durchzukommen, sondern wz. diç heifst nicht einmal so; das sehr übliche particip dishṭá (bestimmt, festgesetzt, subst. bestimmung) müfste dann, was nicht der fall, sich in der bedeutung „gezeigt“ belegen lafsen. Das verbum finitum hat vorzugsweise die bedeutung der anweisung, überweisung zum besitz, besonders als gottesgabe. So in einem gebet an die Selene Sinivali, Rv. II, 32, 6:

---

*) Ameis z. st.: „sitte, naturgesetz“: freiheit und nothwendigkeit zugleich? — Curtius grundz. II p. 310 zu Odyss. XIX, 43 „weise“ — eine beliebige? Wesentlich scheint uns die bestimmte weise, welche eben als solche zum rechtsbegriff weiter führt. Uebrigens zeigt sich gerade hier am deutlichsten der zusammenhang zwischen δικεῖν und δίκη wurf; derselbe erklärt sich aus der gewis proethnischen sitte des loosens und würfelns zur gewinnung des gottesurtheils, vergl. Lobeck Aglaoph. p. 814 sq. Mannhardt german. mythen p. 599 f.

Sínîvâli pṛthushṭuke yā́ devā́nâm ási svásâ |
jushásva havyám ā́hutam prajā́ṃ devi didiḍḍhi naḥ ||
Sinivali, breithüftige! die du der götter schwester bist!
geniefse den ergofsnen gufs! o göttin, weis' uns sprossen zu! —

wo Yaska (XI, 32) den alten imperativ didiḍḍhi wiedergiebt durch den den ω-conjugation diça, dessen identität mit δίκε*) auf der hand liegt. Die gottesgabe ist das bestimmte loos (dishṭám), welches die gottheit dem menschen überweist oder zuwirft. So wird der besitz geheiligt durch die idee des rechts, dessen quell im walten der götter liegt. Wüfsten wir von unsern urahnen nichts als diesen satz allein, so wüfsten wir dafs sie keine barbaren gewesen. Dafs die anfänge von recht und sitte proethnisch seien, bemerkt Spiegel Avesta II p. CXI, und stellt unter seinen belegen die wz. diç an die spitze. Sie erscheint im zend einfach, oder praef. fra- (προ) „von dem lehren des gesetzes, dem vorschreiben der strafe.“ Beides geht im bestimmen, festsetzen auf; und wenn Bopp vergl. gramm. §. 519, Windischmann zor. studien p. 21 Vendid. II v. 3 fradaeçayo, v. 6 fradaeçaem (daenām, das gesetz) mit „zeigen“ übersetzen, so lassen sie sich durch δείκνυμι etc. täuschen. Spiegels trefflicher beweisführung für den wichtigen satz lafsen sich weitere indicien beifügen, und wir haben wörter wie skr. saparyā́mi, ápas, námas, svadhā́, dúvas schon bei anderm anlafs unter diesen gesichtspunkt gestellt. Fürs indische mag noch wz. diç praef. ā́ (zielen auf. . .) Rv. I, 42, 2:

yó naḥ pûshann aghó vṛko duḥçéva àdídeçati |
ápa sma tvám pathó jahi ||
O Puschan! welcher schlimme wolf misgünstig ziele wider uns,
Hinweg vom pfade schlag' ihn du! —

*) dafs ádiçam = ἔδικον, diçá = δίκε (δικέ) fürs indische als impf. und imperat. praes. zu setzen, begründet hier (cl. VI) keinen unterschied vom griech aor. II; nur fällt für diça und adiçam bei der wahrscheinlich ethnischen formation der rang als erbgut fort.

so wie das gerundium ud-diçya (praef. ud) zum ziel nehmend z. b. (Hitop.) tam uddiçya xetrapatinâ lagudah praxiptah, diesen zum ziel nehmend (= gegen diesen) schleuderte der herr des feldes den knittel — wegen der beziehung auf *δικεῖν* erwähnt werden.

Abgesehen aber von diesem aorist ist das wurzelverb im griechischen geschwunden; denn *δείκνυμι* hat wegen der erstarrten gunierung auf diesen titel keinen anspruch. Das verb ist secundär und neben der hier in der that herrschenden bedeutung „zeigen“ spuren der ursprünglichen selbst bei Homer nur ziemlich schwach; doch verdient Odyss. X, 303 *καί μοι φύσιν αὐτοῦ ἔδειξεν* (gab bestimmt an) vgl. h. Merc. 393 *δεῖξαι τὸν χῶρον* wegen der berührung mit zend. diç, Arist. Eq. 278 *τουτονὶ τὸν ἄνδρ' ἐγὼ δείκνυμι* (gebe an, als kläger) wegen der mit nhd. zeihen; h. Merc. 367 *δείξατο δ' εἰς Κρονίωνα* (richtete, wendete sich gegen) immerhin erwähnung. Im latein hat sich, bei ebenso starrem guna, für dicere (deicere) doch in wendungen wie jus, diem, dictatorem dicere (bestimmen) die alte bedeutung gehalten, sich aber weiter zum ausdruck der behauptung und aussage schlechtweg verflüchtigt. Die themen ju-dic und vin-dic bilden den nominativ nach falscher analogie. Das germanische erster stufe steht an bedeutung — goth. teihan, ags. tihan, altn. tiâ *) — im ganzen dem lat. dicere nahe, wogegen das hochdeutsche zwar in ahd. zîhan zêh etc. den alten rechtsbegriff festhielt, für die bedeutung monstrare, indicare aber ein schwaches verb zeigôn, zeigen entwickelt. Wenn übrigens in wz. DIK die bestimmte richtung zur bildung gewisser rechtsausdrücke führte, so gewährt die wz. RAG (Curtius grundz. no. 153) die beste analogie. Denn ihr entstammen skr. ṛju (gerade, recht, rechtlich) zd. erezu id., lat. regula, goth. raíhts (thema raíhta, urform raktá) nhd. recht, richten: alles wörter, deren doppelsinn auf jener grundan-

*) altn. tiâ aus tia(h)a, dies mit brechung aus tiha; schwaches verb, tiâði.

schauung basiert. Wenn also Rv. I, 183, wie vorhin angeführt:

dîçam dishṭấm ṛjûyấ *) yántâ

die wzz. RAG und DIK zusammentreffen, so ist damit der gerade weg, das feste ziel — die fragen qua und quo bezeichnet.

Ἔοικα. — Hiefs also wz. DIK „richten, bestimmen", so müfsen wir — von diesem standpunkt — auf eine anschauungsvermittelung für ἔοικα und δείκνυμι verzichten. Doch selbst wenn wir mit Curtius die bedeutung „scheinen d. i. deutlich werden" zu grunde legen, würde uns diese vermittelung nicht minder misglücken. Dann hiefse, als verschobenes präteritum oder perfectum-präsens, ἔοικα „bin in das scheinen, in die deutlichkeit eingetreten" = bin erschienen, bin deutlich. Heifst es so? — und der dativ, mit welchem es sich verbindet, bezeichnet er wirklich, wie er es in diesem falle müfste, die person der ich erschienen, deutlich bin? — denn dafs Curtius das „scheinen" im sinne des lat. apparet, nicht videtur, genommen habe, ist im zusammenhange klar. Durch videri freilich läfst sich ἐοικέναι sehr oft wiedergeben, aber von dieser unzweifelhaft secundären (unhomerischen) verwerthung dürfen wir nicht ausgehen. Also apparere: so ergeben sich selbst abgesehen von jenem bedenken über bedeutung und rection doch immer noch weitere bedenken. Müfste nämlich diese intransitive bedeutung theils als solche, theils wegen der formation die ursprüngliche, die causale die abgeleitete bedeutung sein: so darf es wohl fürs griechische befremden die affection des anlauts nicht am causativ δείκνυμι, sondern bei sonst alterthümlichster flexion gerade am patriarchen ἔοικα eingetreten, und für die schwestersprachen, besonders fürs indische dideshṭi ebenso befremden, in stark flectierten verben jene intransitive anschauung so ganz geschwunden zu sehen. Doch wir gerathen ins negieren; nehmen wir lieber den Homer zur hand. Iliad. VII, 57:

*) padap. ṛjuyấ vergl. amu amuyấ — instrum. von ṛjú.

κὰδ δ' ἄρ' Ἀθηναίη τε καὶ ἀργυρότοξος Ἀπόλλων
ἑζέσθην, ὄρνισιν ἐοικότες αἰγυπιοῖσιν,
φηγῷ ἐφ' ὑψηλῇ πατρὸς Διὸς αἰγιόχοιο.

Ridiculum hoc, si Minerva et Apollo in vultures mutantur aut vulturum speciem assumunt. Comparatio spectat ad hoc solum, quod in arbore considunt et pugnam inde prospectant: ut insidere solent arbori vultures. Heyne vol. V p. 318. Safsen sie wie geier sitzen? — Oder safsen sie in geiergestalt? — die frage ist bis heute controvers geblieben. So haben sich Nitzsch Odyss. III, 372, Ameis Odyss. I, 320 für Heyne; Nägelsbach homer. theologie p. 139, Welcker (götterl. I p. 532) Iliad. XV, 237 für die metamorphose ausgesprochen. Ein unerquicklicher streit — die zweideutigkeit liegt in der wendung selbst; doch treten wir der frage näher. Allerdings war der hellenische geist, welcher menschlich-schöne götterideale schuf, bereits im epos sich seiner zu gewis geworden, um Poseidon, Hera, Artemis sich auf die dauer als ross, kuh, hindin manifestieren zu lafsen. Aber nur bevorzugte naturen treten in exclusiven gegensatz zum alten glauben, welchen nicht nur die masse festhält, sondern gelegentlich das epos selbst zart, wie immer, aber unverkennbar andeutet. Der alte glaube ist nicht erloschen, sondern lediglich in hintergrund getreten vor dem was doch nie zum dogma wurde, dem olympischen system. Bei so divergierenden strömungen im volksleben mufste der aöde, im namen des glaubens, seinen gott jeder situation, jeder thätigkeit gewachsen zeigen; und durfte doch, im namen der anschaulichkeit, seinen gott nicht wohl in situationen oder thätigkeiten zeigen, welche ein unschönes oder unklares bild gewähren. Da hatte nun aber der thierförmige gott dem glauben manches geleistet, was der anthropomorphische gott in anschaulicher weise dem dichter nicht mehr leisten konnte. Apollon stürzt in falkenform vom Ida, und wir finden nichts zu erinnern. Aber Apollon stürzt in menschengestalt vom Ida, und wir fürchten er bricht den hals. Die störende vorstellung liegt an der menschenform, welche

daher der aöde durch zwei worte — ἴρηκι ἐοικώς — zeitweilig neutralisiert. Dafs homerische aöden sich hier des bildes als solchen bewufst, in ihrem sinne keine metamorphose gesetzt gewesen, däucht uns nicht erwiesen, aber bei der sittlichen höhe des epos, welche die sittliche höhe der urheber voraussetzt, auch nicht unmöglich: doch darf subjectivität hier, wie bei studien über vorgeschichtliches alterthum durchweg, aufser rechnung bleiben. Auf der andern seite sind zur würdigung dieser und ähnlicher wendungen drei momente festzuhalten. Erstens, Homer d. h. die höhezeit des epos führte sie nicht ein, sondern braucht sie formelhaft, als ein erbgut alter tage. Zweitens, sie entstammen nicht der freien dichtung, sondern dem volksglauben an den thierförmigen gott resp. die gewandesmacht der götter. Drittens, dieser glaube war zu homerischer zeit, wie in der that weit später noch, dem bewufstsein der massen völlig lebendig. Die masse aber distinguiert, ästhetisiert nicht, sondern denkt im bilde, folgt der phantasie; und steht z. b. Iliad. XXI, 600 ἐοικώς, XXII, 227 εἰκυῖα, wo Apollon und Athene in gestalt des Agenor, des Deiphobos erscheinen, die metamorphose fest: so mufste, von der individuellen auffassung des aöden immerhin abgesehen, dessen zuhörerschaft bei wendungen wie ἴρηκι ἐοικώς etc. mindestens so weit menschenform der bildlichen anschaulichkeit wiederstreitet, jenem glauben gemäfs den gott im thiergewande denken. Wohlan denn, die gestalt der Athena Parthenos, des Apoll von Belvedere im gezweige der Zeuseiche hockend, wie Göthes Treufreund lauschend und getrost indessen auf dem stängelchen: mit Heyne's erlaubnis, gerade dies bild däucht uns lächerlich, und wir können nicht wohl zweifeln, dafs die hörerschaft — denn war ihr das kunstideal noch nicht aufgegangen, so ahnte sie es, und das thut den dienst — gerade in dieser situation die beiden götter sich im geiergewande dachte. Doch wie dem sei; dafs ἐοικέναι die metamorphose bezeichnen könne, wird nicht bestritten. Beides, der gedanke wie das wort, sind an alterthümlich-

keit einander ebenbürtig. Resultat der metamorphose ist gleichheit; und gehen wir, wie gebührlich, von dieser hauptbedeutung unsres perfects aus, so bedarf es zur bestimmung des etymons lediglich der frage: wie dachten unsre alten sich die metamorphose? —

Und da ist es ja bekannt, dafs sie dieselbe als das eingehen in den andern körper, den körper als gewand der seele dachten. Wenn wir von der entseelten „hülle“ reden, so ist das nicht moderne poesie, sondern primitive anschauung. Ohne diese wäre der glaube an die metamorphose ein erzeugnis des wahnsinns. Sie hat sich am schönsten im germanischen gehalten, worüber Mannhardt german. mythen p. 690 ff. den nähern nachweis giebt; doch tritt sie auch sonst überall zu tage. Betrachten wir einige körpernamen. So skr. tanŭ, tanú fem. (leib, körper; person): es wird Rv. X, 14, 8:

hitvā́yâ 'vadyám púnar ástam éhi
sám gachasva tanvā̂ suvárcâḥ ||
Wann fehles ledig, kehre heim du wieder,
vereine mit dem leibe dich wohlwürdig —

die abgeschiedene seele bedingungsweise*) aufgefordert wieder in den körper einzugehen, dieser mit einem gewebe verglichen, tanŭ von wz. TAN (dehnen), ein gewebe aufziehen**). Dagegen skr. dêha m. n. (körper) wz. DIH giebt das bild der töpfer-, δέμας sowie engl. body = nhd. bottich das der zimmer- und fafsbinder-, σῶμα***) von wz. SU (κασ-σύω lat. suo; wie χυ : χῶμα) das der schusterarbeit, lat. corpus vgl. skr. fem. kṛp wz. kḷp kalpatê, wie skr. péças (körperform) das der richtigen form überhaupt. Also weber, töpfer, zimmermann, bötticher,

*) vgl. Pind. fr. 110 Bergk: οἷσι δὲ Φερσεφόνα ποινὰν παλαιοῦ πένθεος δέξεται, ἐς τὸν ὕπερθεν ἅλιον κείνων ἐνάτῳ ἔτεϊ ἀνδιδοῖ ψυχὰν πάλιν.

**) tanŭ heifst auch „eigne person, selbst“, wie Iliad. XXIII, 106 ψυχὴ ἐφεστήκει· ἔικτο δὲ θέσκελον αὐτῷ — umgekehrt αὐτός als leiblichkeit: beides in wiederspruch mit skr. âtman (i. e. ψυχή = αὐτός) wie mit der anschauung vom „gewande“; die sprache wie der mensch.

***) anders Benfey Sv. Gl. s. v. aruṇápsu; mir scheint -psu synkopiert aus -bhasu, wz. bhas i. e. leuchten, scheinen.

schuster in beziehung auf körperbildung; und die sprüche zeitschr. XIII p. 51 ff., die Orphiker mit ihrem *πέπλος* und *δίκτυον* geben dieselbe anschauung.

Der körper also gewand, gewebe, gefäſs der seele; und *ἔοικα* oder, wie wir nunmehr mit gutem gewissen wieder schreiben, *ϝέϝοικα* wz. *FIK* skr. viç (eintreten) perf. vivéça bezeichnet als perfectum-praesens den vollzogenen eintritt in dies gewand. *Αἰγυπιῷ ϝεϝοικώς* eingetreten in den geier d. h. in geiergewand, mithin im geiergewande befindlich, dem geier gleich; mit prägnantem locativ. Der rest der sippe: *ϝεϝίσκω ϝίσκων, ϝίκελος ϝείκελος, ἀϝικής ἀϝεικής* (vergl. *ϝικνῖα ϝεικνῖα*) etc. ist vom perfect direct abgeleitet. Eine ausnahme macht hier nur das proethnische *ϝοῖκος*, aber auch dies bezeichnet, im gegensatz zum naturleben sub divo, das haus als einkehr, deversorium. Mit *ἰκέσθαι*, weil nicht digammiert (Ahrens dial. aeol. p. 27 n.), stehen diese formen auſser zusammenhang. Ein ausdruck wie *νυκτὶ ἐοικώς* und ähnliches z. b. h. Merc. 358 *ἐν λίκνῳ κατέκειτο μελαίνῃ νυκτὶ ἐοικὼς κτλ.* bot ursprünglich das bild der nachthülle, wie *ἠέρα ἑσσάμενος* das der nebelhülle. Und um hier eine syntaktische bemerkung anzuschlieſsen: die wendung *εἰς ὦπα ἐοικέναι*, Iliad. III, 158:

αἰνῶς ἀθανάτῃσι θεῇς εἰς ὦπα ἔοικεν —

finde ich verschieden, aber nicht glücklich erklärt. Gewis steht sie unter syntaktischer einwirkung der wendung *εἰς ὦπα ἰδέσθαι* (IX, 372) i. e. unter einwirkung des der behauptung nothwendig vorangehenden anblicks selbst, faſst also die beiden momente anblick und urtheil prägnant zusammen. Das bekannte *ἐφάνη λῖς εἰς ὁδόν* XV, 276 ist analog; denn der unterschied, daſs hier dasselbe subject vortritt und erscheint, dagegen dort die Geronten sehen, Helena gleicht — dieser unterschied releviert nicht, da das urtheil *εἰς ὦπα ἔοικεν* ein *εἰς ὦπα ἰδόμενοι ἐίσκομεν* logisch in sich schlieſst.

Zu vorstehender ansicht über *ἔοικα*, bin gleich — gewährt nun aber gerade unser nhd. gleich eine bedeut-

same parallele. Bekanntlich hat Bopp vgl. gramm. §. 981 nhd. gleich, goth. thema ga-leika als bahuvribi vom thema leika (leik n.; fleisch, leib) = „leib-gemeinsam-habend“ abgeleitet*): Ansprechend in der that; doch nicht genügend, da das wort, wie die nordischen dialekte zeigen (Graff II p. 105), auch ohne präfix dieselbe bedeutung hat. Gleicher wurzel aber sind die beiden wörter allerdings, s. Pictet zeitschr. V p. 33, dem wir im wesentlichen beitreten. Die bedeutung der primitiven wzff. LAG LIG „anhangen, haften, sich schmiegen und fügen“ ist klar erkennbar. So tritt lat. lignum zu goth. leik: holz und fleisch, im gegensatz zum saft, nach der haftenden faser, ähnlich λιγ-νύ-ς (schwalg, rufs) vom anhaften benannt; auch die adv. λίγδην, ἐπιλίγδην (anstreifend) schliefsen sich an. Im latein gehören aufser lignum noch lictor (eig. geleitsmann, vgl. skr. lag-na i. e. anhangend, geleitend) und wahrscheinlich religio hierher, welche natürlich nicht direct vom schwachen causativ ligare (heften, binden) abzuleiten sind. Im germanischen aber, von jenem sicher früh fixierten leik n. abgesehen, ist die weitere entwickelung die, dafs das anhangende, sich anschmiegende einerseits zum ansprechenden, gefälligen, wahrscheinlichen, anderseits zum entsprechenden, gleichen sich specificiert; und sprichwörter wie „gleich und gleich gesellt sich gern — gleiche brüder gleiche kappen — engl. like will to like — like cover like cup“ u. s. w. verrathen, dafs diese bedeutung durch psychologische wirkung einer vice-versa-beziehung, oder wie wir es früher einmal genannt, einer dvandva-construction wird zur reife gekommen sein. Die parallele also mit dem griechischen: goth. galeiks, gleich, aber (wie ἐοικώς) auch ähnlich, wiewohl für letzteres noch ein besonderes thema ana-leika (nhd. ähnlich) vorhanden. Denominativ galeikôn ἐοικέναι und εἴσκειν, in-galeikôn

*) Bopp hier versehentlich leik-s. Die bedeutung cadaver schon altnordisch (thâ var borit ût â skipit lîk Baldrs. Snorri) und im schottischen lyke-wake vorhanden; feminin schon althochdeutsch.

verwandeln, die metamorphose von welcher wir ausgiengen. Schwaches verb: leikan gefallen, sich fügen, ἔοικε (decet, consentaneum est) IX, 399 εἰκυῖα ἄκοιτις, a likely wife. Das impersonal galeikaith mis (mir gefällt) wandelt sich zum personal galeikan, gern wollen: wie ἔοικε zu ἔοικα Odyss. XXII, 348 ἔοικα δέ τοι παραείδειν, I am likely to sing before thee; und wenn dies zum attischen ἔοικε ἔοικα in der bedeutung des anscheins, der wahrscheinlichkeit weiterführt, so hält auch hier das germanische stich: altn. that er lîkt (das ist gleich i. e. scheint so, läfst sich denken) Aesch. Agam. 1120 ἔοικα θεσπιῳδήσειν τάχα, I am like soon to prophesy; Eum. 887 θέλξειν μ' ἔοικας, thou art like to charm me. Den begriff der gleichheit gewinnt der Germane durch correspondenz, der Hellene durch metamorphose, ist aber in secundärformen — ϝίκελος ϝείκελος εἰκών — freilich mit verdunkelung der grundanschauung auch zum unmittelbaren ausdruck derselben vorgeschritten.

Wir kehren jetzt zu Iliad. VII, 57 ff. zurück, um diese stelle noch unter anderm gesichtspunkt, dem rein mythologischen zu würdigen. Es handelt sich hier um wetterbaum-mythen; und um die epische sage im werden zu begreifen, müssen wir die illusion zerstören, oder nach Rahel Varnhagen, uns nicht wie ein ochs betrügen lafsen. Die hohen epischen gestalten menschgewordene naturbilder, dawieder sträubt sich mancher — als wären diese gestalten minder herrlich, weil sie nie in fleisch und bein auf erden gewandelt. Um jedoch im folgenden einige epische bäume wieder aufzulösen in den mythischen nebel, aus welchem sie condensiert sind, müfsen wir schon der kürze halber die neueren untersuchungen, so für den orient namentlich Kuhn herabk. p. 118—137 p. 198 n., Windischmann zor. studien p. 165—177, für den norden Mannhardt germ. mythen p. 541—674 als bekannt voraussetzen.

Unter den bäumen, deren die Ilias gedenkt, werden φηγός und ἐρινεός ausgezeichnet, und da durch Strabo XIII p. 598 Cas. das gedeihen beider in Troas bezeugt

ist, so scheint das epos in der wahl gerade dieser bäume sich nach der bekannten vegetation der landschaft gerichtet zu haben. Daraus aber folgt keineswegs, dafs für die details, welche Homer von diesen und andern bäumen berichtet, irgend eine specielle, geschweige geschichtliche überlieferung bestanden; sondern solche details entstammen dem allgemeinen sagenschatz, und durften in einer Thebais oder Alkmäonis an sich mit gleichem recht erscheinen. Wenn die „über den himmel in langen und vielfach verzweigten streifen sich hinziehenden wolken einem baume“ (Kuhn p. 131) und namentlich dann dem baume verglichen werden, wenn sie baumartig hervorwachsen aus einer tiefern, dichten wolkenschicht, die dann als berg, fels oder „wasser“ (himmelsfluth) gefafst wird: so liegt in dieser anschauung der keim zu einer sagenfülle, welche im einzelnen von epigonen mit gewohnter treue, aber erloschenem bewufstsein hier und dort fixiert, auf irdische bäume übertragen wurde. Die alten sagen, welche das attribut der eiche Odyssee XIX, 163 *παλαίφατος* andeutet, wir kennen sie sehr wohl, aber nicht vom irdischen baume, der ihnen keinen anhalt giebt, sondern vom wetterbaume gehen sie aus, dem gewaltigen, der die ganze welt umspannt: und wenn wir uns erlauben diesen satz hier weiter zu begründen, so müfsen wir doch bei der ungemeinen fülle des stoffs uns im wesentlichen auf das epos als quelle, und auf vier bäume — tanne, olive, eiche, wilden feigenbaum — beschränken. Dabei bemerken wir, dafs die Pallas-olive Attika's so wie der ortsname Erineos bereits von Kuhn (Mannhardts zeitschr. III p. 390, diese zeitschr. I p. 467 f.), die olive des Odysseus Odyss. XXIII, 190 so wie die eiche Dodona's von W. Schwartz urspr. p. 209. 161 in diesem sinne besprochen, das epos dagegen bis auf Odyss. l. c. von beiden gelehrten nicht erwogen worden, der ausgangspunkt dieser studien aber gegeben ist in der weltesche Yggdrasil, welche bereits von vorgängern wesentlich richtig gefafst worden war. Hoffentlich wird die behandlung der epischen tradition, welche wir

dem urtheil der mitforschenden hiemit unterbreiten, den nachweis führen wie sehr die vorgänger im rechte gewesen, wie tief diese vorstellung auch in Hellas haftet, zu welchen räthseln sie den schlüssel bringt.

Also zunächst die tanne: und da dürfen wir Iliad. XIV, 287

ἔνθ' Ὕπνος μὲν ἔμεινε, πάρος Διὸς ὄσσε ἰδέσθαι,
εἰς ἐλάτην ἀναβὰς περιμήκετον, ἣ τότ' ἐν Ἴδῃ
μακροτάτη πεφυυῖα δι' ἠέρος αἰθέρ' ἵκανεν —

ja wohl nur abschreiben, um dem wetterbaum leibhaftig vor augen zu rücken. Aber freilich nicht als ob Homer damit bescheid gewufst. Sondern dafs eine — ganz besondre — tanne durch den dunstkreis in die lichtwelt (*ἀήρ, αἰθήρ*; skr. rájas, svàr; altn. rök, glerhiminn) rage, war ihm als der väter sage unantastbar; aber während das epos die wundertanne nur auf bergeshöhe und nur damals (*τότε*) zuläfst, hatte der mythus eben diese tanne auf götterberg (himmel) und frühlingsanfang bezogen. Ebenso erscheint die *ἐλάτη οὐρανομήκης* Odyss. V, 239 an richtiger stelle, da wir in Ogygia eine im luftmeer schwebende insel (wolke, ved. dhánu; vgl. übrigens den orphischen Phanes *περιμήκεος ἠέρος υἱόν*) zu erkennen haben. Aber die mythische bedeutung des attributs liegt dem epischen bewufstsein doch ebenso fern, wie diesem z. b. auch in Iliad. XI, 256 *ἀνεμοτρεφὲς ἔγχος* die mythische beziehung auf den blitz, welcher das attribut entstammt, vollkommen entschwunden war; und wir glauben die thesis stellen zu dürfen, dafs der wiederspruch zwischen subject und attribut, wie er hier für *οὐρανομήκης* und *ἀνεμοτρεφής* vorzuliegen scheint, durch mythische anschauungen allemal zu lösen sei. Wenn es endlich heifst in einer narratio (Westermann Mythogr. p. 361): *Ἐλάτη δὲ ἡ τούτων* (der Aloiden) *ἀδελφὴ παραπλησία μὲν ὑπῆρχε τὸ μέγεθος, δακρύουσα δὲ τὸ συμβὰν δένδρου φύσιν ἠλλάξατο, καὶ μεταβαλοῦσα τὴν φύσιν μένει τὸ μέγεθος ὡς ἐτύγχανε πρότερον. ὅθεν τὸ ἔπος τὴν Ἐλάτην οὐρανομήκη προσεῖπεν* — so haben wir zeitschr. X p. 127 Otos und Ephialtes als dämonen

des sturms erkannt, so daſs deren brüderschaft mit der wettertanne sich selbst erklärt. Auf diesen baum *) also setzt sich Hypnos *ὄζοισιν πεπυκασμένος εἰλατίνοισιν, ὄρνιθι λιγυρῇ ἐναλίγκιος κτλ.*, und da wir die stete verbindung des wetterbaums mit gewissen vogelgöttern kennen, so werden wir wohl tbun die metamorphose auch hier mit ästhetischem zweifel zu verschonen.

Olive. — Odyss. XIII, 102 ff.:

αὐτὰρ ἐπὶ κρατὸς λιμένος τανύφυλλος ἐλαίη,
ἀγχόθι δ' αὐτῆς ἄντρον ἐπήρατον ἠεροειδές,
ἱρὸν νυμφάων, αἳ νηιάδες καλέονται.
ἐν δὲ κρητῆρές τε καὶ ἀμφιφορῆες ἔασιν
λάινοι· ἔνθα δ' ἔπειτα τιθαιβώσσουσι μέλισσαι·
ἐν δ' ἱστοὶ λίθεοι περιμήκεες, ἔνθα τε νύμφαι
φάρε' ὑφαίνουσιν ἁλιπόρφυρα, θαῦμα ἰδέσθαι,
ἐν δ' ὕδατ' αἰενάοντα. δύω δέ τέ οἱ θύραι εἰσίν,
αἱ μὲν πρὸς Βορέαο καταιβαταὶ ἀνθρώποισιν,
αἱ δ' αὖ πρὸς Νότου εἰσὶ θεώτεραι· οὐδέ τι κείνῃ
ἄνδρες ἐσέρχονται, ἀλλ' ἀθανάτων ὁδός ἐστιν.

Aus dem lande der seligen, wo er selbst auch selig verweilt, kehrt Odysseus schlafend (zur neubelebung) ins diesseits, wie Apoll von den Hyperboreern heim. Wie aber der kampf mit Python, der kampf mit den freiern ursprünglich in den lüften vor sich geht, so sind auch in dieser landungsscenerie lediglich luftige bilder localisiert. Da steht hart an der (himmlischen) see die *τανύφυλλος ἐλαίη*, der wetterbaum; nächst ihr die wolkengrotte der *νύμφαι νηιάδες*, der wolkenschifferinnen, nebst den nie versiegenden quellen: das ist der Nornensaal, der Urdharbrunnen an der asenwurzel Yggdrasils. Da sind mischkeſsel und honig und krüge zum brauen und gieſsen des somameths. Da ist der gewaltige webebaum, wo die was-

*) vergl. Virg. Aen. V, 854—56, VI, 283 (unterirdisch localisiert): In medio ramos annosaque brachia pandit Ulmus opaca, ingens, quam sedem somnia vulgo vana tenere ferunt, foliisque sub omnibus haerent — schlaf und traum wie himmlischer regen vom götterbaum träufelnd: alle gute gabe von oben.

serfrauen wunderbaren purpur weben: das gewitter das im blitzenden zickzack goldgespinnst und weberschiffchen, in der wolkengluth purpurgewebe darstellt*). Da die beiden pforten, die eine dem menschengeschlecht zugänglich, die andre der pfad der unsterblichen: dort in der wolkengrotte, am stamm des wetterbaums, treffen menschen d. h. heimgegangene mit den himmlischen zusammen zum göttertrank aus dem kefsel der wafserfrau**). Oder dürfen wir weiter gehen? dürfen wir annehmen, dafs hier die wafserfrauen, wie Mören (Od. VII, 197) und Nornen, das schicksal weben? dafs sie wie die Nornen mit den Asen (Mannhardt p. 598. 607), wie Nirriti mit Yama und Yamî (zeitschr. II p. 312), mit den Olympiern (vgl. Iliad. XX, 8) zum göttergericht zusammentreten? Wollen wir diese fragen, ohne deutlichen anhalt im text, nun auch keineswegs entschieden bejahen, so glauben wir doch, dafs gerade in naturbildern wie unser text sie darstellt, der keim zu jenem weiter gebildeten glauben gegeben sei. Am Urdharbrunnen also landet Odysseus, und gerade durch den quickborn, wiewohl das epos sich dessen nicht mehr bewufst, erwacht er v. 187 aus dem todesschlaf. Der nebel, welchen die scene selbst mit sich bringt, wird v. 189 durch den willen der Athene, wie Iliad. XIV, 343 durch den des Zeus motiviert; der alten anschauung getreuer tritt derselbe in dem dhanu Odyss. IX, 140ff., wo der wetterbaum durch schwarzpappeln vertreten, ohne solche vermittelung hinzu. Der hafen v. 96 ist der des *Φόρκυς****), weil die-

*) vergl. Mannhardt p. 554. 563 und besonders 638 ags. godwebb, göttergewebe, purpur.

**) *καταιβαταί* ist wohl nur, zufolge der localisierung, misverstand statt *ἄμβαται*, wenn nicht etwa ein anklang an die herabkunft der seelen (in der geburt) aus dem wolkenbrunnen zu grunde liegt Der comparativ *θεώτεραι* vgl. *ἕτερο*, *δεξιτερό* etc. bezeichnet den gegensatz der einen pforte zur andern, mit welcher sie sich zum dual ergänzt. Die scheidung der pforten nach den weltgegenden erinnert an die weitere differenzierung von Hvergelmir und Urdharbrunnen, welche ebenso nördlich und südlich liegen. Zu *ἀθανάτων ὁδός* vgl. ved. devayâna, devânâm pâthaḥ, Pind. Ol. II, 70 *Διὸς ὁδόν*, fragm. 7 *Οὐλύμπου λιπαρὰν καθ᾽. ὁδόν*; Kuhn zeitschr. II p. 311, IV p. 73.

***) *φόρκυς* nächstverwandt mit lat. furvus aus *fur(c)-uo-s, aber mit

ser, mit der irdischen see ebenso secundär wie die waſserfrauen mit irdischen quellen in beziehung gesetzt, ursprünglich, wie seine sippschaft (W. Schwartz urspr. p. 192 f.) ausweist, ein dämon des wolkendunkels gewesen. — Hieran schlieſsen wir die olive Od. XXIII, 190—201, um deren stamm Odysseus den *θάλαμος* errichtet, bereits von W. Schwartz mit recht auf den wetterbaum bezogen; aber nicht blos Iliad. XIV, 343, sondern auch den *ἱερὸς γάμος* des Zeus mit Hera im Hesperidengarten (Preller myth. p. 349) am Okeanos setzen wir mit jenem *θάλαμος* in parallele, und werden weiter unten sehen, daſs gewisse cardinalfunctionen, welche der Hellene dem Okeanos beilegt, im orient gerade dem wetterbaum zugeschrieben werden. Hervorzuheben aber ist v. 191 *πάχετος δ' ἦν ἠύτε κίων*. Bekanntlich hat bereits J. Grimm (myth. p. 107) die Irmensäule mit der donnereiche vermittelt; hierauf sich beziehend läſst Kuhn p. 180 die ficus ruminalis bei den Sabinern zur hölzernen säule werden, von welcher herab Picus orakelt; und wenn diese auf einer gemme von einer schlange umwunden erscheint, so stellt sie sich der hohen palme gleich, um welche (Preller röm. myth. p. 606 f.) die Aesculapschlange sich ringelt, während in andrer weise wiederum Odyss. XII, 79 den übergang der *πέτρη* zur glatten säule zeigt. Daher denn (baum = säule = fels = thurm) so manche wundersame säule: die des Atlas, dessen beziehung auf solche auffassung nicht nur sein name, sondern sogar noch das adv. *ἀστεμφέως* Hes. theog. 758 in seiner verwandtschaft mit skr. stambha (säule) zeigt; die säulen der Styx ib. 779; das drupada (holzsäule) Rv. I, 24, 13, an welche Çunahçepa (M. Müller hist. Scr. lit. p. 413), die säule an welche Prometheus gefeſselt wird; hieran sich symbolisch anschlieſsend der opferpfeiler skr. yûpa,

Πόρκος Πορκεύς περκνός Πρόκνη (zeitschr. X p. 121) *πρόξ* durch ursprünglichen anlaut sp- zu vermitteln; zu weit greift Schömann Opusc. II p. 183. Auch *Πρόκ-ρι-ς* (von *πρόξ*; als hindin gefaſste Selene) gehört hierher; gegen M. Müller Oxf. Essays 1856 p. 54 würden Schol. Theocr. Id. IV, 16 *πρώξ ἡ πρωινὴ δρόσος διὰ τοῦ ω μεγάλου· πρὸξ δὲ ἡ ἔλαφος διὰ τοῦ ο μικροῦ* anzuschlagen sein.

von den göttern (Roth Nir. p. XXXIV) verkehrt eingeschlagen wie der wetterbaum verkehrt wächst; die grabsäule (Iliad. XI, 371) nach dem alten glauben, dafs die seele im gewölk, also auch in der himmelssäule ihr wesen habe; die columna bellica Ovid. F. VI, 205 sqq. (Becker röm. alterth. I p. 607), von wo der fetial die lanze (den blitz) symbolisch in das feindliche land warf u. dgl. mehr. — In beziehung auf die olive als wetterbaum aber gewinnt der *ϑαλλὸς ἐλαίας*, dessen wir XIV p. 331 vorläufig nur als symbol der lebenserhaltung gedachten, erst seine tiefere begründung. Wir sahen schon ib. p. 334 die *ἐλαία βίον ϑάλλουσα* des Aeschylos, und in der *ἱκετηρία* Aesch. Eum. 44 *ἐλαίας ὑψιγέννητον κλάδον, λήνει μεγίστῳ σωφρόνως ἐστεμμένον, ἀργῆτι μαλλῷ* „einem hohen schlanken ast vom oelbaum mit einigen blättern am ende, um welchen flocken weifser wolle, welche fadenartig in die länge gezogen sind, ohne knoten zu bilden, lose herumgehängt sind" (O. Müller Eum. p. 111) ist der in wolken gehüllte zweig vom baume des lebens unmöglich zu verkennen; ja dürften wir davon absehen, dafs hier nur coincidenzen zum verständnis führen, so würde dieser eine brauch allein genügen, um den einstigen glauben an den wetterbaum auch für Hellas darzuthun. Ebenso ist durch die lustration Virg. Aen. VI, 229 Idem ter socios pura circumtulit unda, spargens rore levi et ramo felicis olivae, lustravitque viros — eine besprengung mit amṛta angedeutet. Die darbringung des opferthiers ist die irdische nachbildung eines festmals, welches die götter droben im gewitter zu begehen schienen: keule, beil (zeitschr. XII p. 371) = blitz, ololygmos der weiber (X p. 340 n.) beim falle des thiers = donner; wafser durch den feuerbrand vom altare geweiht = durch den blitz in amṛta verwandelt: und so erklärt sich auch die notiz, welche K. Fr. Hermann (alterthümer II §. 28 n. 7) sonderbar findet — *χέρνιψ ἄγγος ἐλαίου, εἰς ὃ ἐνέβαπτον τὰς δᾳδας καὶ περιέρραινον τὸν βωμόν* (= amṛta, blitz, götterheerd) als darstellung einer den himmlischen beigemefsenen sitte.

Eiche. — Virgil. Aen. VI. Die Sibylle von Cumä erklärt dem Aeneas die fahrt zur unterwelt für möglich v. 126 facilis descensus Averno, doch unter dieser vorbedingung v. 136:

Accipe quae peragenda prius. Latet arbore opaca
Aureus et foliis et lento vimine ramus,
Junoni infernae dictus sacer: hunc tegit omnis
Lucus, et obscuris claudunt convallibus umbrae.
Sed non ante datur telluris operta subire,
Auricomos quam quis decerpserit arbore fetus.
Hoc sibi pulchra suum ferri Proserpina munus
Instituit. Primo avulso non deficit alter
Aureus; et simili frondescit virga metallo.
Ergo alte vestiga oculis, et rite repertum
Carpe manu; namque ipse volens facilisque sequetur,
Si te fata vocant: aliter non viribus ullis
Vincere, nec duro poteris convellere ferro.

Zur auffindung des baumes sendet Venus ihre tauben, welchen Aeneas folgt, v. 202:

— liquidumque per aera lapsae
Sedibus optatis geminae super arbore sidunt,
Discolor unde auri per ramos aura refulsit.
Quale solet silvis brumali frigore viscum
Fronde virere nova, quod non sua seminat arbos,
Et croceo fetu teretes circumdare truncos:
Talis erat species auri frondentis opaca
Ilice; sic leni crepitabat bractea vento.
Corripit Aeneas extemplo, avidusque refringit
Cunctantem, et vatis portat sub tecta Sibyllae.

Mit diesem zweige beschwört die sibylle den Charon, v. 406:

At ramum hunc (aperit ramum, qui veste latebat)
Agnoscas. Tumida ex ira tum corda residunt.
Nec plura his. Ille admirans venerabile donum
Fatalis virgae, longo post tempore visum,
Caeruleam advertit puppim. — —

Man gelangt zum palast der Proserpina; zur pforte v. 631:

— portas,
Haec ubi nos praecepta jubent deponere dona.
Occupat Aeneas aditum, corpusque recenti
Spargit aqua, ramumque adverso in limine figit —

und Elysium thut sich auf. — Zum verständnis verweisen wir zunächst auf Kuhns (herabk. p. 204—235) untersuchung über wünschelruthe, springwurzel, mistelzweig: wo der in ihrer art einzigen stelle zwar nicht gedacht ist *), die fragen aber zu welchen sie anlaſs giebt, ihre lösung finden in anschauungen, deren wiſsenschaftliches recht nun auch durch unsern Virgil trefflich verbürgt wird; wir können uns daher kurz faſsen. Dem wetterbaum entspringt, vom dichter selbst mit (205) mit dem mistel verglichen, der goldene schmarotzersproſs, der blitz; und geweckt hienach durch unmittelbare anschauung bildet sich der glaube, daſs nun auch irdische schmarotzerpflanzen mit blitzeskräften ausgestattet, auch zur gewinnung des feuers vorzugsweise müſsten geeignet sein. Nun aber vice versa — den wetterbaum gerade als steineiche (ilex, πρῖνος) zu fassen, dazu wirkten die schmarotzer ἰξία, ὕφεαρ, welche Theophr. h. pl. III, 16, 1, die rothe scharlachbeere (vergl. palâça, Kuhn p. 192), welche ders. III, 7, 3 gerade für diese art bezeugt, der honigsaft der quercus und ilex ibid. 7, 5. 6, Virg. Ecl. IV, 30, Ovid. Met. I, 112, die vorliebe der bienen Hesiod. Opp. 232 οὔρεσι δὲ δρῦς, ἄκρη μέν τε φέρει βαλάνους, μέσση δὲ μελίσσας, Hor. Epod. XVI, 47 — dazu wirkten also die eigenschaften des baumes selbst mit. Der ursprung von ἰξό-ς ἰξία, viscu-s, -m, nhd. mistel ist mir nicht bekannt; ὕφε(σ)αρ sproſsform vom thema ὕφες n. ὑφαίνω, doch die beziehung nicht deutlich: das gewächs kann so vom schmarotzen, vom vogelleim, ja vom „wabernden“ blitz selbst benannt sein. — Den gebroche-

*) [Dagegen hat sie Delbrück in seinem aufsatz „die entstehung des mythos bei den indogerm. völkern“ in Lazarus und Steinthal zeitschr. f. völkerpsychologie III, 295 bereits herbeigezogen. Anm. d. red.]

nen zweig (v. 143) ersetzt alsbald ein andrer, blitz auf blitz —, wie Thors hammer nach dem wurf zum herrn zurückkehrt. Er wird gebrochen, wenn das geschick es gestattet, „wenn der rechte kommt“: gewalt, eisen (v. 148) vermag nichts über ihn, der Druide schneidet den mistel mit goldener sichel; verbot des eisens für rhizotomien Grimm myth. p. 1148. Das älteste mir bekannte zeugnis giebt Soph. Rhizot. fr. 489 Nauck, wo Medea *χαλκέοις δρεπάνοις* wurzeln schneidet, den saft *χαλκέοις κάδοις* auffängt, vergl. Virg. Aen. IV, 513, Ovid. Met. VII, 227. Eisen aber ist vom zauberwerk, und auch Aeneas sucht den zauberstab, ausgeschloſsen offenbar weil zur zeit da glaube und brauch sich fixierte, dies metall*) noch unbekannt, späterhin aber neuerung selbstverständlich ausgeschloſsen war. — Aphrodite erscheint hier im zusammenhange der Aeneassage; wesentlich sind die tauben (v. 202), welche als wiſsende — denn der goldene sproſs ist wie die springwurzel schwer zu finden — den helden zum ziel führen. Tauben aber, *πέλειαι, πελειάδες***) bringen Od. XII, 63 dem Zeus ambrosia, und zwar (Möro, Athen. XI p. 491 b) *ἀπ' Ὠκεανοῖο ῥοάων*, vom Hesperidengarten wo der wetterbaum wächst; kannten sie ihn aber dort, so konnten sie den bei Cumä localisierten nicht minder nachweisen. Sie sind eben waſserfrauen, von den *νύμφαι νηίδες* oder *πληιάδες****) den schifferinnen nicht zu scheiden, und fungieren wie jene nordische Vala: Ask veit et standa, heitir Yggdrasill, eine esche weiſs ich stehen die heiſst Yggdrasil. Den durch sie gewonnenen zweig übergiebt Aeneas der sibylle; sie trägt ihn (v. 406), wie einen alraun, unter dem gewande, und beschwört durch ihn den Charon, wie Hades selbst (Pind. Ol. IX, 33) mit dem stabe über die todten waltet; der blitz aber zeigt (W. Schwartz

*) daher auch Paulus Festi exc. p. 106 M. (Kuhn p. 40) das cribrum aeneum als bild der feuerbergenden wetterwolke.

**) vergl. Iliad. XI, 634 *δοιαὶ δὲ πελειάδες ἀμφὶς ἕκαστον χρύσειαι νεμέθοντο*, Nestor-Poseidons becher als ambrosiabecher gefaſst.

***) attisch *πλειάδες* steht für *πληιάδες*, wie *κλεὶς βασιλεῖ*, mit *πελειάδες* auſser jeder etymologischen beziehung.

urspr. p. 126), dafs die hölle ursprünglich im rájas, wie Elysion im svàr zur anschauung gekommen war. Die fatalis virga (v. 409), der mistel durch welchen Baldr fällt. Als zwillingsbruder des Hadesstabes ist der wunderzweig (v. 138) der Proserpina geweiht, wird an ihrer schwelle (v. 636) gefestigt, und nähert sich insofern (Preller röm. myth. p. 462 n. 2) allerdings der *ἱκετηρία*, ohne doch mit dieser zusammenzufallen. Denn wollten wir auch davon absehen, dafs Aeneas nicht wie der *ἱκέτης* vogelfrei ums leben flehen darf, so wäre es nach dem zeugnis Theophrasts h. pl. V, 9, 7, dafs die olive zum feuer-reibzeug sich nicht eigne, sicher nicht gerathen den olivenzweig als blitz zu nehmen.

Die heilige eiche des Zeus von Dodona*) hat bereits W. Schwartz urspr. p. 161 hypothetisch mit dem wetterbaum in beziehung gesetzt; und indem wir uns seiner motivierung anschliefsen, müfsen wir ferner — Servius Virg. Aen. III, 466 quercus immanis, ex cujus radicibus fons manabat, qui suo murmure instinctu deorum diversis oracula reddebat — den quell als Urdharbrunnen, Soph. Trach. 172 *ὡς τὴν παλαιὰν φηγὸν αὐδῆσαί ποτε Δωδῶνι δισσῶν ἐκ πελειάδων ἔφη*, Schol. *ὑπεράνω τοῦ ἐν Δωδώνῃ μαντείου* (Suid. *Δωδώνη. δρῦς ἐν ᾗ μαντεῖον*) *δύο ἦσαν πέλειαι, δι' ὧν ἐμαντεύετο ὁ Ζεύς* — die im wipfel der eiche angebrachten tauben als bilder auffafsen der *ναϊάδες* selbst, durch welche *Ζεὺς Νάιος* sich offenbart. So stellen sie hier sich ähnlich zur Dione, wie bei Cumae zu deren tochter Aphrodite, hier wie dort im dual; Strabo aber VII fr. 1 weifs von *τρεῖς περιστεραί*, womit die gleiche zahl der priesterinnen (Herodot II, 55; Str. VII p. 329) in ein-

*) K. Fr. Hermann alterth. II §. 39 n. 17 ff., Nägelsbach nachhomer. theol. p. 179 f. Das gebet Iliad. XVI, 233—35, welches beide forscher (wie schon Soph. Trach. 1166) auf Thesprotien beziehen, deutet indessen nach einer andern, jetzt von Welcker götterl. I p. 199 ff. weiter begründeten erklärung auf ein älteres Dodona in Phthiotis. Mit Eust. Iliad. l. c. *χαμαὶ δοραῖς ἐγκοιμώμενοι δι' ὀνείρων τοῖς χρωμένοις χρηματίζουσιν ἐκ Διός* vgl. den celtischen Taghairm, Walter Scott's note Lady of the Lake c. IV st. 4. Hier ist haut, schlauch, bild der wolkenkuh, die sich im traum offenbart; dagegen Odyss. XXII, 362 verbürgt sie den schutz des Hermes.

klang steht: ein schwanken der zahl wie bei den zwei (Paus. X, 24, 4) und drei Mören; zwei Mören, drei Thrien (h. Merc. 552), die ja selbst nur würfelnde Mören*) sind; zwei Gräen, drei Gorgonen; zwei schwäne, drei Nornen am brunnen u. s. w.; und wie die Thrien als *μέλισσαι* beschrieben, diese benennung aber weiter auf die Pythia (Pind. P. IV, 60) u. a. priesterinnen übertragen**) wird — wie im norden der name der Nornen und Valen auf irdische weissagerinnen***), zauberinnen übertragen wird —: so gieng, worin freilich schon die alten (Hermann n. 23) schwierigkeit gefunden, der name der *πέλειαι* auf die priesterinnen zu Dodona über. In den Eöen fr. 149 (Markscheffel p. 339) *τὴν δὲ Ζεὺς ἐφίλησε καὶ ὃν χρηστήριον εἶναι τίμιον ἀνθρώποις* . . . (lücke), *ναῖον δ' ἐν πυθμένι φηγοῦ* scheinen eben diese *πέλειαι ἱέρειαι* subject zu *ναῖον*, denn an den stamm der eiche gehören sie, wie nymphen und nornen an den stamm der olive und der esche.

So vorbereitet können wir zur eiche der Ilias herantreten; übersetzen wir ihren namen *Διὸς φηγός* nur wörtlich „himmelseiche“, und wir haben den wetterbaum. Und damit stehen die einzelzüge in gutem einklang. So steht Apollon Il. XXI, 549 *φηγῷ κεκλιμένος, κεκάλυπτο δ' ἄρ' ἠέρι πολλῇ* vom nebel als naturelement des baums, vergl. Völuspâ 19 hâr baðmr ausinn hvîta auri, ein hoher baum (Yggdrasil) beschöpft mit weifsem „auri“, was hier, bei der verwandtschaft mit *ἠέρι* desgl. den nebel zu bezeichnen scheint, den dünger welchen die Nornen über die

---

*) G. Hermanns emendation ist der beziehung nach unbestreitbar; ob aber deshalb so zu schreiben, ist eine andre frage. Die empfänglichkeit der Mören für *μέλι* (meth, amṛta) folgt aus Aesch. Eum. 715, Eur. Alc. 12. 82 c. Schol.

**) freilich ist auch das verkannt worden; so leitet K. Fr. Hermann alterth. II §. 35, 2 *μέλισσα* (priesterin) von *μέλεσθαι*, als gäbe es ein krit *-ισσα;* Lobeck Agl. p. 817 von *μελίσσω*, als wäre das kein denominativ.

***) spâkonur, seiðkonur: in der alten Friðthiofs-s. c. 5 sind es zwei schwestern, Heiðr und Hamglöm, welche unwetter zaubern; aber da Friðthiof dessen mächtig wird, c. 8 duttu thaer ofan af seiðhiallinum, ok brotnaði hryggrinn î bâðum. Der stand auf dem seiðhiallr erinnert an Herophile Paus. X, 12, 1, welche ib. 6 *πέλας νύμφαισι καὶ Ἑρμῇ* bestattet liegt.

esche sprengen; wobei man sich erinnere, dafs nhd. mist goth. maíhstu-s, verwandt mit ὀμίχλη, im englischen und sonst nebel, altn. aur m. sonst auch lehm, koth bedeutet. Ueber κεκλιμένος c. loc. zeitschr. X p. 366, wo die darstellung indess zu kurz; die wz. idg. KRI = κλι heifst in der that „lagern auf, in", dies aber führt zum „eingegangensein in", somit weiter zur vorstellung der deckenden hülle. Ein klares beispiel Rv. III, 9, 4 apsú sinhám iva çritám (= κλιτόν), Agni wie ein löwe (lagernd in) eingegangen in, umhüllt von den wolken; der locativ prägnant, wie denn das indische verb sich auch mit dem accusativ (quo?) verträgt. Nach der epischen vorstellung ist Apollon gelehnt an die eiche; nach primitiver vorstellung wird er, wie Agni in den açvattha (zeitschr. I p. 467) in die eiche eingegangen, von ihr, wie das ἄρα noch andeutet, umhüllt*) gewesen sein, wie denn Iliad. V, 356 ἠέρι δ' ἔγχος ἐκέκλιτο καὶ ταχέ' ἵππω gesunde hermeneutik jede andere fafsung ausschliefst. — V, 693 dem verwundeten Sarpedon, unter der Διὸς φηγός niedergesetzt, wird der speer ausgezogen, v. 696 τὸν δ' ἔλιπε ψυχή . . . αὖτις δ' ἀμπνύνθη, περὶ δὲ πνοιὴ Βορέαο ζώγρει ἐπιπνείουσα. Ihn erquickt der lebensbaum, zu welchem der wind naturgemäfs hinzutritt, wie Yggdrasil der „windige baum" heifst. Dieselbe function übernimmt XIV, 434 der Xanthos (siehe w. u. zu XXII, 145) offenbar als götterfluth; aber der zug ist abgeschwächt, da es XV, 239 noch der vermittelung des Apollon bedarf. — VII, 22 Apollon und Athene ἀλλήλοισι δὲ τώγε συναντέσθην παρὰ φηγῷ, götter beim götterbaum, wie natürlich. Endlich VII, 57 ff. die vorhin p. 88 ausgehobene stelle, wo sich nunmehr auch durch den wetterbaum die metamorphose motiviert; kommt es doch für fragen dieser art gerade darauf an, dafs wir uns des mythischen hintergrundes genügend bewufst geworden seien.

---

*) ebenso Paris XI, 371 στήλῃ κεκλιμένος, wenn hier die wetterbaumsäule zu grunde liegt.

Wilder feigenbaum. — Iliad. XI, 166 *οἳ δὲ παρ' Ἴλου σῆμα . . . μέσσον κὰπ πεδίον παρ' ἐρινεὸν ἐσσεύοντο* cf. 371 *στήλῃ κεκλιμένος, ἀνδροκμήτῳ ἐπὶ τύμβῳ Ἴλου Δαρδανίδαο.* Wir erkannten vorhin die säule als stamm des wetterbaums; es kann nicht befremden, wenn sie auf dem denkmal des Ilos, in der troischen ebene, neben dem wilden feigenbaum erscheint, welcher hier den wetterbaum vertritt. Auf den topograpischen einklang, welchen man zwischen dieser selbständigen angabe mit den sonstigen angaben (Spitzer zu XXII, 145) herzustellen gesucht, dürfen wir wohl verzichten, sobald wir den localisierten mythus erkennen. Dafs eine stadt, deren mauern (VII, 452) von Poseidon und Apollon d. h. aus aufgethürmten gewölk errichtet sind, eine götterburg sei, versteht sich von selbst; der sinn wie Odyss. XIII, 152 *μέγα δέ σφιν ὄρος* (berg = wolken) *πόλει ἀμφικαλύψαι* *), Engelland wird zugeschlofsen. Die mythische basis aber der Ilias liegt im wetterkampf, doch in wiederstreitender auffafsung. Nach troischer auffafsung haben wir hier den kampf gegen himmelstürmende vṛtrâṇi, die sich des sonnenhorts, der himmelsfluth (der wafserfrau) bemächtigen wollen; nach hellenischer auffassung den kampf gegen die wolkenburgen der vṛtrâṇi, welche nach gelungenem raube de repetundis **) belangt werden: das epos combiniert beide anschauungen, läfst aber humanisierend das riesische element, die vṛtrâṇi fallen, und nur noch gleichartige wesen, ver-

---

*) man beachte auch den ausdruck, vergl. Iliad. XIV, 343 *τοῖόν τοι ἐγὼ νέφος ἀμφικαλύψω.* Ueber den wolkenberg Kuhn in Mannhardts zeitschrift III p. 378.

**) Helena ist die dâsápatnî, die wafserfrau *κατ' ἐξοχήν* d. h. h. eine Selene, welche ja so oft als nymphe, königin des nymphenchors erscheint. Vom troischen standpunkt entspricht ihr Andromache; Hektor und Paris, ursprünglich identisch, vertreten die extreme des Helioscharacters, welche z. b. noch Sardanapal in sich vereinigt; dafs Paris, welcher den Achill erschiefst, den troischen Apollon vertrete, sahen schon die alten. — Ganz anders urtheilt Max Müller lectures II p. 470 ff. Indem wir dies ebenso reichhaltige als anregende werk hier zuerst anführen, dürfen wir wohl den anlafs ergreifen, dem hrn. verf. aufrichtigst zu danken für die freundlichkeit, mit welcher er der abhandlung in band X gedacht hat.

menschlichte Helios-heroen beiderseits bekämpfen einander. So sinkt das epos vom himmel zur erde, ohne doch den ursprung aus der höhe verleugnen zu können. — XXII, 145.

οἱ δὲ παρὰ σκοπιὴν καὶ ἐρινεὸν ἠνεμόεντα
τείχεος αἰὲν ὑπὲκ κατ' ἀμαξιτὸν ἐσσεύοντο·
κρουνὼ δ' ἵκανον καλλιρρόω, ἔνθα τε πηγαὶ
δοιαὶ ἀναΐσσουσι Σκαμάνδρου δινήεντος·
ἡ μὲν γάρ θ' ὕδατι λιαρῷ ῥέει, ἀμφὶ δὲ καπνὸς
γίγνεται ἐξ αὐτῆς, ὡσεὶ πυρὸς αἰθυμένοιο·
ἡ δ' ἑτέρη θέρεϊ προρέει εἰκυῖα χαλάζῃ,
ἢ χιόνι ψυχρῇ, ἢ ἐξ ὕδατος κρυστάλλῳ·
ἔνθα δ' ἐπ' αὐτάων πλυνοὶ εὐρέες ἐγγὺς ἔασιν
καλοί, λαΐνεοι, ὅθι εἵματα σιγαλόεντα
πλύνεσκον Τρώων ἄλοχοι καλαί τε θύγατρες
τὸ πρὶν ἐπ' εἰρήνης, πρὶν ἐλθεῖν υἷας Ἀχαιῶν·
τῇ ῥα παραδραμέτην.

Achill und Hektor im wettlauf *περὶ ψυχῆς* rings um die götterburg; sie sind gleichartig, zufolge der epischen sagenbildung; im übrigen die himmlische höhe nicht zu verkennen. Ueber den „windigen“ baum, die straſse als *ἀθανάτων ὁδός* sprachen wir vorhin; die *σκοπιή* (bergspitze) erinnert an die spitze der Hara berezaiti, Hukairya, wo Ardvîçûra quillt, welche ihrerseits mit Skamander zusammenfällt. Die beiden quellen v. 149 ff. vertreten den atmosphärischen niederschlag in jeder form: regen, hagel, schnee und eis; daher XIV, 434 *ὃν ἀθάνατος τέκετο Ζεύς* (der himmel), in trefflicher parallele mit dem worte Ahuramazda's über Ardviçura (Abân-y. 120): „Sie gieſst mir dies herab, o heiliger Zarathustra, als regen, als schnee, als eis, als hagel“. Die waschgruben v. 153, ohnehin Odyss. VI, 86 entschieden himmlischer örtlichkeit*), entsprechen ebenso trefflich unserer deutschen sage: es wird gutes wetter, die fräulein hängen die wäsche auf, Mannhardt p.

---

*) vergl. auch Odyss. XXIV, 147 *φᾶρος πλύνασ', ἠελίῳ ἐναλίγκιον ἠὲ σελήνῃ.*

651 ff. 434 n. 1. — VI, 433 λαὸν δὲ στῆσον παρ' ἐρινεόν, ἔνθα μάλιστα ἄμβατός ἐστι πόλις, καὶ ἐπίδρομον ἔπλετο τεῖχος. Vergl. Odyss. XI, 315 Ὄσσαν ἐπ' Οὐλύμπῳ μέμασαν θέμεν, αὐταρ ἐπ' Ὄσσῃ Πήλιον εἰνοσίφυλλον, ἵν' οὐρανὸς ἄμβατος εἴη. Sallust. Jug. 93 Et forte in eo loco grandis ilex coaluerat inter saxa, paulum modo prona, dein flexa atque aucta in altitudinem, quo cuncta gignentium natura fert: cujus ramis modo, modo eminentibus saxis nisus Ligus castelli planitiem perscrutatur. Die epische Andromache besorgt vom w. feigenbaum die gefahr, welche Sallust geschichtlich belegt; die mythische basis dagegen ist hier für Ilias und Odyssee gleich: wetterbaum zur götterburg, wie wetterberg zum himmel. Die devápatnî Andromache warnt den Hektor wegen des schwachen puncts; die treulose dâsápatnî Helena wäre (Odyss. IV, 244 ff.) im stande gewesen ihn dem Odysseus zu verrathen. Mit solchen mythen steht das orakel Paus. IV, 20, 1:

εὖτε τράγος πίνῃσι Νέδης ἑλικόρροον ὕδωρ,
οὐκέτι Μεσσήνην ῥύομαι· σχεδόθεν γὰρ ὄλεθρος —

so wie dies ganze capitel in beziehung. „Sobald der lebensbaum wieder zurücksinkt in die rauschende *) fluth, aus welcher er aufsteigt, kommt das verderben über Messenien“: und Eira fällt **) durch die schuld einer dâsápatnî. Pausanias gedenkt der parallele mit Troja; aber gerade deshalb ist die sache mythisch. Geschichtliche kunde war erloschen, und man ergänzte die lücke aus der heroensage. Statt des ἐρινεός haben wir hier den τράγος, sei's dafs die Messenier einen wolkennamen auf den baum übertrugen, oder was wahrscheinlicher, dessen früchte zum caprificieren (ἐρινάζειν, Theophr. h. pl. II, 8) dienten. So kommen wir zur latein. caprificus und den poplifugien,

*) wz. NAD, νεδ rauschen; daher Νέδη, welche das gebiet des Poseidon-Νέδιωρ (Nestor) begrenzt; der name hier fixiert, mythisch aber wie skr. Rasâ zu fafsen. Was Aristomenes §. 4 vergräbt, scheint die springwurzel zu sein.

**) vergl. die St. Corbinianslinde nebst quell, woran Freisings schicksal geknüpft.

Preller röm. myth. p. 255. Statt der frauen gehen die mägde verkleidet ins feindliche lager d. h. die devapatnî's werden dâsapatnî's — und diese verrathen den feind von einer caprificus aus, welche dicht am lager steht. Die gleiche anschauung mit Iliad. VI, 433 ist klar. Andere bezogen das fest auf die entrückung des Romulus ad Caprae paludem (Becker röm. alterth. I p. 628), aber auch dann bleiben wir in derselben region. Denn dieser ziegenteich, *αἰγὸς ἕλος* (vgl. *Αἰγὸς ποταμός*) ist der wolkenteich, Vourukasha, welchem das gewitter sich naturgemäfs gesellt. Ueber die ficus ruminalis s. Kuhn p. 180; über die bekannte fabel de Phoebo et Corvo, Ovid. F. II, 247 ff. W. Schwartz l. c. p. 199f. — Odyss. XII, 103 ff.:

(τῷ δ' ἑτέρῳ σκοπέλῳ)
τῷ δ' ἐν ἐρινεός ἐστι μέγας, φύλλοισι τεθηλώς·
τῷ δ' ὕπο δῖα Χάρυβδις ἀναρροιβδεῖ μέλαν ὕδωρ.
τρὶς μὲν γάρ τ' ἀνίησιν ἐπ' ἤματι, τρὶς δ' ἀναροιβδεῖ
δεινόν. — ib. 431 ff.
ἡ μὲν ἀνερροίβδησε θαλάσσης ἁλμυρὸν ὕδωρ·
αὐτὰρ ἐγὼ ποτὶ μακρὸν ἐρινεὸν ὑψόσ' ἀερθεὶς
τῷ προσφὺς ἐχόμην ὡς νυκτερίς. οὐδέ πῃ εἶχον
οὔτι στηρίξαι ποσὶν ἔμπεδον οὔτ' ἐπιβῆναι·
ῥίζαι γὰρ ἑκὰς εἶχον, ἀπήωροι δ' ἔσαν ὄζοι
μακροί τε μεγάλοι τε, κατεσκίαον δὲ Χάρυβδιν.
νωλεμέως δ' ἐχόμην, ὄφρ' ἐξεμέσειεν ὀπίσσω
ἱστὸν καὶ τρόπιν αὖτις.

Den Hellenen war, nach der einwanderung, die proethnische anschauung des samudra, der himmlischen sinfluth geschwunden; die sinfluthsagen aber schwinden nicht, sondern werden märchenhaft übertragen auf die irdische *θάλασσα*, einen in der mythologie durchweg secundären, aber zumal für Hellas wichtigen begriff. Wir kennen den *ἐρινεός* als wetterbaum; somit wird uns die *θάλασσα*, aus welcher er aufsteigt, zum samudra, die Charybdis zum strudel des samudra, zum wirbelwind der das gewölk kreisend auf und niedertreibt. Nach dem epos treibt Odysseus, rittlings auf mast und kiel, auf der irdischen *θά-*

λασσα heran; während aber der strudel das flofs niederzieht, umschlingt er den stamm des baums in solcher höhe, dafs dessen wurzeln ihn nicht stützen. Wie so ihm dies, da dem epos die *θάλασσα* selbst doch in der tiefe, unterhalb der wurzeln (v. 104) liegt, und zwar in widerspruch mit v. 106 *μὴ σύ γε κεῖθι τύχοις, ὅτε ῥοιβδήσειεν· οὐ γάρ κεν ῥύσαιτό σ' ὑπὲκ κακοῦ οὐδ' Ἐνοσίχθων* — wie so ihm ein so hoher schwung gelungen, sagt das epos nicht. Nach dem mythus aber treibt der heros, nachdem sein wolkenschiff zerschmettert, auf mast und kiel die er zusammenbindet d. h. im samudra von zusammengekoppelten blitzen*) getragen, oberhalb des wirbels gegen den stamm des wetterbaums, welchen er umschlingt, bis der wirbel die blitze wieder aufwirft; dann schwimmt er weiter gen Ogygia**), dem dhánu der Kalypso. Die Charybdis unter der wurzel des wetterbaums v. 237 *λέβης ὡς ἐν πυρὶ πολλῷ πᾶσ' ἀναμορμύρεσκε κυκωμένη* — vergleicht sich dem brunnen Hvergelmir, dem „rauschenden kefsel" (Grimm myth. p. 530) unter der höllischen wurzel Yggdrasils; Odysseus aber trotz sonstiger verschiedenheit nicht minder dem Odhin (Hâvamal 139), wie er neun volle nächte am windigen baume hieng und runenlieder erdachte.

Der mythus ist uralt — der altnordischen parallele aber geben wir eine vedische hier um so lieber bei, als sie zugleich die zeitschr. X p. 335 ff. besprochene Bhujyusage ergänzt. Ṛv. I, 182, 5 ff.:

yuvám etáṃ cakrathuḥ síndhushu plavám
  âtmanvántam paxíṇaṃ Taugryā́ya kám |
yéna devatrā́ mánasâ nirûháthuḥ
  supaptanī́ petathuḥ xódaso maháḥ || — 5.

*) wie Abaris von Apollons pfeil.

**) Ὠγυγίη, Ὠγύγης: intensivbildung der in ὑγρός bekannten wurzel. Ἐρινεός (caprificus) scheint trotz der quantität von ἐρίνεος, Herodot εἰρίνεος (laneus) nicht zu trennen; nur gehört es zunächst zu ἔριvov. νέφος Hesych. (öf. Odyss. V, 281 ἔρῖνον; Merkel Apoll. Rh. Prolegg. p. CXXXVIII), dies contrahiert aus ἐρι-ινον von ἔριον (lana), also das κῶας auf den baum übertragen. Anders Kuhn zeitschr. I p. 467.

ávaviddhaṃ Taugryám apsv àntár
anârambhaṇé támasi práviddham |
cátasro nā̆vo jáṭhalasya júshṭâ
úd Açvíbhyâm ishitā̆ḥ pârayanti || — 6.
káḥ svid vṛxó níshṭhito mádhye arṇaso
yáṃ Taugryó nâdhitáḥ paryáshasvajat |
párṇā̆ mṛgásya patáror ivâ' rábha
úd Açvinâ ûhathuḥ çrómatâya kám || — 7.

Ihr beide habt in fluthen jenes flofs geschafft,
das seelische, beflügelte, dem Taugria,
mit welchem sinn*) zu göttern ihr ihn führt hinaus:
in schöner senkung sanket ihr aus grofsem schwall. — 5.
Hinabgestofsen mitten in die wafser,
in haltlos dunkel Taugria verstofsen,
Vier schiffe fuhren, [wogenspiels]**) gewohnte,
getrieben von den rittern ihn hinüber. — 6.
In meeres mitten haftend was war wohl der baum,
den nothergriffen Taugria umschlungen rings?
Wie flücht'gen habichts***) schwingen zu erfafsen, so
habt, ritter! ihr hinausgefahren ihn zum ruhm. — 7.

die Dioskuren also retten den Taugria (Tugra's sohn), den Helios-Bhujyu aus der sinfluth, geleiten ihn heim zum sonnenuntergang, wie wir vol. X gesehen; doch erfahren wir nunmehr auch, aus welcher situation sie ihn denn eigentlich erlösen: Bhujyu umschlingt in seiner noth einen baum, der aus der sinfluth mitten aufsteigt — worin weder der wetterbaum, noch das gegenbild zu Odysseus am feigenbaum zu verkennen ist. Ich habe auf die merkwürdige

*) Constrnction: eam ratem qua mente = ratem ea mente qua evexistis.

**) Wogenspiels (jaṭhalasya) — nur muthmafsung.

***) ich übersetze mṛga habicht, weil die allgemeine bedeutung vogel, welche das wort im zend (Weber ztschr. X p. 399) angenommen hat, zu unbestimmt ist: mṛga idg. marga = lat. *melg-uo-s, *milg-uo-s, nach der zerstörung des gutturals durch den schmarotzer u mit ersatzdehnung mîluos. Derselbe vergleich II, 39, 1 gr̍dhre'va vṛxáṃ nidhimántam acha, wie zwei geier dem schatzreichen baume zueilend. Ist dies der spätere Kalpavṛxa, mithin wieder der wetterbaum? M. Müller lect. II p. 494 bezieht nidhimant auf das nest.

parallele schon sonst aufmerksam gemacht; aber jetzt erst werde ich mir für beide mythen noch einer weiteren correspondenz bewufst, welche — wenn begründet — zu der so vielfach erfolglos gesuchten erkenntnis der den Dioskuren zu grunde liegenden naturanschauung weiter führt. Wir sahen so eben den Odysseus vermittelst zweier zusammengebundenen balken sich aus der sinfluth retten: wohlan, zwei durch querhölzer verbundene, parallele balken (δόκανα, Welcker äschyl. tril. p. 224 n., götterlehre II p. 420) sind das bild der Dioskuren*) — die den Bhujyu aus der sinfluth retten; beides, die götter wie das flofs, „wie flüchtigen habichts schwingen zu erfafsen". Wir erkennen das flofs des Odysseus in seiner identität mit den Dioskuren: ritt also Odysseus, wie wir glaubten, auf zusammengekoppelten blitzen, so müfsen die δόκανα das bild eben solcher blitze sein. Und diesem zunächst nur mythologischen schlufs gewährt die sprache selbst die gegenprobe. Δόκανα gehört zu δοκός, und wir lesen Iliad. XVII, 744 ἢ δοκὸν ἠὲ δόρυ μέγα νήιον; machen wir die probe an beiden wörtern. Δοκός heifst balken, aber auch feuriges meteor, desgl. δοκίς, δοκίτης; δόρυ holz, kiel, aber auch lanze, mithin (mythologisch) blitz; und wir überzeugen uns wie die δοῦρε des Odysseus eben als solche auch den zwillingsblitz darstellen, und das führt für δόκανα (balken) wieder zu demselben schlufs. Welcker dagegen, welcher in den Dioskuren morgen- und abendstern erkennt, fafst die δόκανα als sinnbild der zusammengehörigkeit und unzertrennlichkeit der zwillinge. Ich will es nicht betonen dafs die darstellung der sterne durch balken dem plastischen genie der Griechen wenig angemefsen scheine, nicht betonen dafs morgen- und abendstern stets unvereinbar, die Dioskuren stets unzertrennlich**) sind; erwägen wir aber das costüm derselben bei Paus. IV, 27, 2

*) Rv. II, 39, 4 werden sie verglichen mit zwei schiffen, aber auch zwei jochen, naben, speichen, felgen; bei Kuhn herabk. p. 74 gewinnen sie feuer durch zwei goldene reibhölzer.

**) daher τὼ Κάστορε, vedischer dual in voller kraft.

χιτῶνας λευκοὺς καὶ χλαμύδας πορφυρᾶς ἐνδύντες ἐπί τε ἵππων τῶν καλλίστων ὀχούμενοι, καὶ ἐπὶ ταῖς κεφαλαῖς πίλους*), ἐν δὲ ταῖς χερσὶ δόρατα ἔχοντες — so bleibt kein zweifel dafs gerade diese δόρατα (lanzen und balken) durch die δόκανα dargestellt waren. So gewinnen wir den doppelblitz**), diesen sodann weiter als kiel und mast des wolkenschiffs oder (anthropomorphisch) dessen lenker, als ein paar koppelpferde oder (anthropomorphisch) zwillingsritter genommen, für die unzweifelhaft proethnischen Dioskuren zur grundanschauung. Damit stimmt auch die weise ihrer geburt (zeitschr. I p. 443), sobald man die alraunmythen z. b. Apoll. Rh. III, 851 ff. in erwägung zieht. In dem attribut Rv. I, 181, 4 ihéha-jâtâu (hier und hier = wieder und wieder geboren; vgl. auch V, 47, 5) liegt gewis der ursprüngliche sinn der heteremerie, Od. XI, 303 ἄλλοτε μὲν ζώουσ' ἑτερήμεροι, ἄλλοτε δ' αὖτε τεθνᾶσι: wo die herrschende auffassung (schon Pindars N. X, 55) kaum, dagegen die als bahuvrihi = „einen andern (und wieder andern) tag habend“ mit dem ἄλλοτε . . . ἄλλοτε in einklang steht. Auch bei Apoll. Rh. I, 646 liegt der heteremerie, welche der scholiast annimmt, nach Pherekydes lediglich ein ποτὲ μὲν . . . ποτὲ δὲ zu grunde. Wenn sie sich dann in einer hohlen eiche bergen, so ist die eiche der wetterbaum; wenn einer der messenischen Dioskuren durch stein und baum hindurchsieht, so besitzt er die sehkraft der karfische, die wir weiter unten als blitze erkennen werden. Zu zwillingen aber wurden sie, theils weil man im raschen blitzwechsel gleiche brüder erkannte, theils und hauptsächlich, weil ihre ältern geschwister Yama und Yamî (wie wir glauben, Helios und Selene) ebenfalls und zwar sehr natürlich als zwillinge genommen wurden. In der mutter aber dieser zwillingsblitze, Saraṇyû, können wir hienach nur die wetterwolke erkennen — wofür mit

*) vergl. πίλον des Odysseus, O. Müller archäol. §. 338, 2; 416, 1.

**) und beschränken in soweit den X p. 178 über selbständige personificierung ausgesprochenen zweifel.

andrer motivierung Roth und Kuhn sie bekanntlich längst erklärt; und nachdem wir diese ansicht schon früher an der Pandareossage und sonst bewährt gefunden, bringen wir diese neue bekräftigung derselben um so lieber bei, als dieselbe jetzt von Max Müller*) bestritten wird. Wenn übrigens die Açvin im Veda dann weiter als die ersten lichtbringer am morgenhimmel, als vorläufer der morgenröthe erscheinen, so ist dies secundäre amt dahin zu erklären, dafs sie durch die macht, kraft welcher sie den Helios aus dem gewitter retten**), überhaupt zu schutzgeistern des Helios, zu vermittlern zwischen licht und finsternis geworden waren. Doch wir müfsen darauf verzichten diese andeutungen hier weiter zu verfolgen.

Zur form von v. 7 bemerken wir, dafs die frage „was war wohl der baum?“ noch in zwei andern hymnen (Kuhn herabk. p. 126) mit bezug auf den wetterbaum wiederkehrt, offenbar zum ausdrucke einer gewissen feierlichkeit, wie sie Homer dureh sein *ἔσπετε νῦν μοι Μοῦσαι* erreicht. Ebenso haben das prädicat pari-svaj (umschlingen) Rv. II, 164, 20 dvā́ suparṇā́ sayújâ sákhâyâ „zwei schön geflügelte gesellte freunde“, welche eben diesen baum umschlingen (pári shasvajâte); doch ist die bedeutung dieser schön geflügelten nicht sicher zu erkennen. Da wir indessen das attribut suparṇá ib. v. 46 dem Helios-Garutmân, I, 105, 1 dem monde beigemefsen finden, so lafsen sich, um sonstiger möglichkeiten zu geschweigen, die beiden schöngeflügelten wohl am einfachsten als sonne und mond (beide masc.) ansetzen, zumal nur der eine derselben die

---

*) lect. II p. 480 — 516: Saraṇyû; Yama Yamî; Açvinau = Dawn; day and night; morning and evening. — In unserm sinne steht ihr bruder Triçiras (ein Vritra) dem *τρικάρηνος Γηρυονεύς* Hes. theog. 287 gleich, einem echten vertreter der gewitteratmosphäre; mehr bei Benfey Sv. Gl. s. v. Trita.

**) die scene Iliad. III, 236 ff., wo Helena nach den brüdern ausschaut, kehrt wieder bei Perrault Contes des Fées, la Barbe-bleue. Die frau, in der todesangst, erwartet die beiden brüder, l'un Dragon et l'autre Mousquetaire = *Κάστορα θ᾽ ἱππόδαμον καὶ πὺξ ἀγαθὸν Πολυδεύκεα*. Anne, ma soeur Anne, ne vois-tu rien venir? — Je ne vois que le soleil qui poudroie etc. = das gewitter läfst noch auf sich warten.

süfse feige speist, während der andre zusieht; hat doch der mond von jeher als nüchterner gesell gegolten. Diese vögel aber umschlingen den açvattha, die ficus religiosa; und wir schliefsen aus der doppelcorrespondenz der form, dafs auch Bhujyu keinen andern als den açvattha umschlingt, dieser mythus also mit dem der Odyssee selbst in der gattung des baums sich wesentlich deckt. Setzen wir jetzt im überblick:

Veda:	Homer:	Edda:
samudrá, árṇas	θάλασσα	see, m. *)
(xódas)	χάρυβδις	Hvergelmir
açvattha	ἐρινεός	Yggdrasil
Bhujyu	Ὀδυσσεύς	Odhin
Açvinau	δοῦρε	—

so dürfte derselbe genügen, um in dem abenteuer des Odysseus nicht etwa blos ein schiffermärchen von Faro di Messina, sondern einen proethnischen mythus zu erkennen.

In vorstehenden geschichten vom wetterbaum haben wir den glauben der Westarier aufser rechnung gelafsen; es geschah weil dieser glaube hier sich systematischer gestaltet hat. Die natürliche anschauung (Genesis II, 5), dafs allerlei bäume, allerlei kraut gedieh, das zuvor nie gewachsen war, denn Gott der herr hatte noch nicht regnen lafsen auf erden — diese natürliche anschauung gieng dem Westarier in dreifacher richtung auseinander. Dafs der regen, durch welchen die vegetation gedeihet, ebendeshalb der same aller pflanzen sei — dafs der regen welcher leben weckt und erhält, ebendesbalb amṛta sei — beides wird vergessen, und der éine regen sondert sich zum regen, pflanzensamen, göttertrank. So wird denn auch der alte, éine wetterbaum einmal zum amṛta-baum, Gaokerena (Gokarn); denn zum allsamen-baum, Viçpataokhma (Jaṭbes), auf welchem aller gewächse samen niedergelegt sind. Auf

*) Mannhardt p. 542 n. 1 verwirft die lesart Völuspâ 20; mir scheint see und saal gleichberechtigt, wie Odyss. XIII, 102 θάλασσα und ἄντρον neben einander; Möbius (Edda p. 3) giebt sae.

diesem letztern sitzen zwei vögel Amru (Çînamru) und Camru, welche — als sturmgeister leicht zu kennen — ihn resp. schütteln und den zerstreuten samen dem Tistria (Sirius) zuführen. Aber Tistria sammelt waſser, das er dann mit all diesem samen in die welt hineinregnet. Der same vom Jaṭbes also kommt mit dem regen herab d. h. same und regen sind eins, und Tistria, an welchen sich regenmythen selbständig aber ethnisch angeschlossen hatten, ist seinerseits mit proethnischen wetterbäumen in tertiäre verbindung gesetzt worden.

Beide bäume, Jaṭbes und Gokarn, wachsen neben einander im see Vourukasha (Varkash), wie der Hesperidenbaum im Okeanos, und es kann nicht überraschen, wenn dem Hellenen Okeanos selbst das amt des Jaṭbes übernimmt. So Iliad. XIV, 246 *Ὠκεανοῦ ὅσπερ γένεσις πάντεσσι τέτυκται*, ib. 201 *Ὠκεανόν τε, θεῶν γένεσιν* — wo übrigens, wie sonst an Açvattha und Yggdrasil, bereits die speculation ansetzt, die sich bei reicheren quellen für Jaṭbes wohl nicht minder würde nachweisen laſsen. Wenn es dagegen heiſst Iliad. XXI, 195 *μέγα σθένος Ὠκεανοῖο, ἐξ οὗπερ πάντες ποταμοὶ καὶ πᾶσα θάλασσα, καὶ πᾶσαι κρῆναι καὶ φρείατα μακρὰ νάουσιν* — so steht Okeanos wieder dem Vourukasha gleich, aus welchem Tistria den regen sendet, Tistar-y. 40 (Spiegel Av. III p. 71) „dann ziehen wolken hervor, die fruchtbare waſser enthalten, unter welchen segensreiche wolken sind, weithin sich verbreitende, schutz bringende zu den sieben Kareshvares" d. h. in alle welt (cf. Yaçna LXIV, 15f.); ib. 32 „darauf erhebt sich Tistria (Sirius) der glänzende, majestätische aus dem see Vourukasha", vergl. Iliad. V, 5 *ἀστέρ' ὀπωρινῷ* (*Σειρίῳ*) *ἐναλίγκιον, ὅστε μάλιστα λαμπρὸν παμφαίνῃσι λελουμένος Ὠκεανοῖο*, Apoll. Rh. III, 957 *ὕψοσ' ἀναθρώσκων ἅτε Σείριος Ὠκεανοῖο, ὃς δή τοι καλὸς μὲν ἀρίζηλός τ' ἐσιδέσθαι ἀντέλλει.* Als mythische person heiſst Okeanos im zend Apãm napaṭ (Spiegel III p. XIXf. XXXVIf. Windischmann zor. studien p. 177ff.); derselbe wohnt im Vourukasha, bewahrt dort die „majestät" (qareno, eig. glanz) der mythischen könige; diese majestät als

symbol gleicht dem σκῆπτρον Iliad. II, 101 ff., also dem blitz, und Apâm napâṭ berührt sich in soweit mit dem vedischen Apâm napât Agni wie mit Hephästos in der Okeanosgrotte Iliad. XVIII, 403. Lediglich eine andre form des blitzes, wie schon die fabelhafte sehkraft (Windischmann p. 170 n. 1.) anzeigt, ist Ahura's grösteś geschöpf, der Karo-maçyo oder die zehn karfische, welche im Vourukasha den Gokarn gegen Ahrimans kröte (Vṛtra) schützen; und wenn gerade die urtexte diesen fisch in den strom Ranha setzen, so können wir diesen aufenthalt keineswegs mit Spiegel III p. LIV. p. 145 n. 3 weit minder passend finden. Denn wenn die Ranha Vendid. farg. 1 v. 77 als irdischer strom erscheint, so ist das doch nur ein weiteres beispiel jener localisierung, welche neben der polyonymie die wifsenschaft so oft auf abwege geführt — den abweg als ob am irdischen berg, am irdischen strom sich der glaube eines ganzen volks aufrichte — jener unvermeidlichen localisierung, welche als irrelevant erkannt sein mufs bevor mythische angaben sinn und verstand gewinnen. Auch hat Windischmann p. 189 sich die lautliche correspondenz der Ranha mit der vedischen Rasâ nicht entgehen lafsen, hätte aber zugleich die mythologische correspondenz betonen dürfen; auch in Rasâ-Ranha haben wir eine der mythischen vorstellungen, welche Ost- und Westariern vor der trennung gemeinsam gewesen. Als Sarama die geraubten kühe von den Pani's (gefolgschaft Vritra's) zurückfordert, erwiedert sie auf deren frage Rv. X, 108, 1. 2, wie sie die fluthen der Rasâ überschritten, dafs Indra's gebot sie vor der „furcht" des übersetzens bewahrt; und aus einer gegenfrage der Pani's v. 5:

imắ gắvaḥ Sarame yắ áichaḥ
pári divó ántânt subhage pátantî |
Kás ta enâ áva sṛjâd áyudhvî —

Sieh da die küh', Saráma, so du suchtest
ob himmels enden hin, beglückte! fliegend:
Wer möchte kampflos sie heraus dir lafsen? —*)

*) Construction: hae (= ecce) boves quas petebas volans: quis eas

ergiebt sich, dafs Sarama fliegend (über die Rasa, und so) über himmels enden hin zu den Pani's gelangt war. Dazu halte man die gleiche fahrt des Herakles gen Erythia Hes. th. 292 *διαβὰς πόρον Ὠκεανοῖο*, 294 *πέρην κλυτοῦ Ὠκεανοῖο*, und es wird klar, dafs Rasâ sich zum Samudra ganz so, wie der strom Okeanos zur himmelsfluth Okeanos verhalte, mithin der karfisch in Vourukasha und Ranha gleich wohl seines amtes warten konnte. Diese differenz hat also keine tiefere bedeutung, als wenn z. b. auch Gokarn bald im Vourukasha, bald in der quelle Ardviçura wachsen soll. Denn die quelle verhält sich hier zum see, wie Styx zu Okeanos. Ardviçura stürzt von Hukairya (dem lichthimmel) abwärts auf den berg Husindum (Bundehesh p. 26), den Hendava i. e. triefberg — vergl. Tistar-y. 32 „dann sammeln sich die dünste oben, am berge Hendava, der mitten im see Vourukasha steht" — welcher augenscheinlich den wolkenberg bezeichnet; und insoweit dürfte sie als lichtstrom zu fafsen sein, worauf wohl auch der name *Ξάνθος* deutet (Iliad. XX, 73 *μέγας ποταμὸς βαθυδίνης, ὃν Ξάνθον καλέουσι θεοί, ἄνδρες δὲ Σκάμανδρον*): von dort aber ergiefst sie sich, nunmehr als wafserstrom (Skamander) „in diese ganze erde zur befeuchtung, und die ganze schöpfung empfängt heilung davon, und die trockenheit des Andarvai wird dadurch geschlagen". Bundehesh definiert, wie man sieht, den atmosphärischen niederschlag ebenso schön, wie Homer in den quellen der Skamander. Aber nicht blos Skamander, sondern auch Styx, *ἣ δή σφεων προφερεστάτη ἐστὶν ἁπάσεων* Hes. th. 361 fällt mit Ardviçura in gleicher grundanschauung zusammen. Wie Styx ihre kinder *Ζῆλον καὶ Νίκην καὶ Κράτος ἠδὲ Βίην* theog. 397 dem Zeus zuführt, von diesem geehrt wird: so wird Ardviçura von Ahuramazda selbst (Abân-y. 17 f.) geehrt und angerufen. Wie Ardviçura aus himmlischer höhe hinabstürzt, so wird an

etc. (Sarama hat den stall vor augen v. 8) ironisch: da sind sie, kommt und holt sie. Aehnlich v. 7 ecce copia . . . custodiunt eam. — Wesentlich anders M. Müller lect. II p. 464.

Styx Iliad. XV, 37 τὸ κατειβόμενον ὕδωρ, Hes. th. 786 ὅ τ' ἐκ πέτρης καταλείβεται ἠλιβάτοιο ὑψηλῆς, ja trotz des chthonischen locals noch Iliad. VIII, 369 die αἰπὰ ῥέεθρα (wie XXI, 9 Ξάνθου αἰπὰ ῥέεθρα) hervorgehoben, wie denn das attribut ὠγύγιον theog. 806 nicht minder die wolkenregion bezeichnet. Wie Ardviçura (Abân-y. 5) „immerfort“ in die welten strömt, so heifst es theog. 805 Στυγὸς ἄφθιτον ὕδωρ, wie desgl. Rv. IX, 26, 2 áxitam (= ἄφθιτον) índum. Und wie endlich Ardviçura doch nur als amṛta-quell so hohe verehrung finden, Abân-y. 77 im namen der wahrheit beschworen werden konnte: so wird Styx zum götterschwur — und dieser bedeutet? — doch nur, dafs der gott beim amṛta schwur als symbol der unsterblichkeit, die er durch den meineid verwirkt*). Hesiod th. 793 vertuscht dies, läfst es aber (bes. v. 796 οὐδέ ποτ' ἀμβροσίης κτλ.) durchblicken; und von hieraus scheidet sich die auffassung der beiden völker. Während bei der wahrhaftigkeit der westarischen nationen (Herodot I, 138 αἴσχιστον τὸ ψεύδεσθαι) Ardviçura sich zur anmuthigsten gestalt des dortigen Olymps verklärt, wird dem Hellenen (Soph. El. 61 οὐδὲν ῥῆμα σὺν κέρδει κακόν), weil sie den meineid selbst an göttern rächt, die Styx zum gegenstande ungemefsenen schauders — hinc illae lacrimae. Wir berühren damit den wunden punkt der sonst so hoch begabten nation, an welchem sie später, nach der zersetzung aller „vorurtheile“, einen moralischen schiffbruch leiden sollte, wie ihn die geschichte nicht zum zweitenmal aufweist**). Noch bemerken wir für den baum Jaṭbes, dafs der wortlaut Rashnu-y. 17 yâ histaiti maidhîm zrayanho Vourukashahê (welcher steht in mitten des meeres V.) sich an Rv. I, 182, 7 níshṭhito mádhye árṇasaḥ (einstehend in mitten des meeres) so enge anschliefst, dafs auch hier-

*) wafser = amṛta ist der grundton in Pindars ἄριστον ὕδωρ, und Aristoteles (Metaph. I, 3) erkannte wenigstens, dafs der schwur dem wafser gelte.

**) wie Welcker, wenn er götterl. II p. 461 die sache mit dürren worten anerkennt, dabei I p. 233 auch dem Hellenen vorzüglich starke sittliche anlage beimefsen kann, bescheiden wir uns nicht einzusehen.

durch Jatbes als wetterbaum verbürgt wird. Dieser baum heifst hier vana Çaenahê (vgl. Rv. X, 31, 7 vanam, wetterbaum) baum des falken; wenn dieser falk identisch ist mit dem Çaena meregha Bahrâm-y. 41, so ist er das vorbild des spätern Simurgh, wie es scheint eines gigantischen Helios im vogelgewande; schon in den urtexten wegen seiner weisheit gepriesen, vergleicht er sich durch dies prädicat dem klugen, vielwifsenden adler im wipfel Yggdrasils*).

Ueberblicken wir die hier unter tanne, olive, eiche und feigenbaum zusammengestellte mythengruppe, so giebt sie noch weitern anlafs zu zwiefacher bemerkung. Einmal, dafs die Olympier hier entweder gar nicht, oder doch als nebenfiguren erscheinen. Dies beruht darauf, dafs diese mythen wesentlich der indogermanischen urzeit, die Olympier in ihrer concreten persönlichkeit spätern geschlechtern angehören. Sodann der baum als sitz gewisser wundersamen vögel. So sahen wir Hypnos in eulen-, Apoll und Athene in geiergestalt, erkannten in den tauben von Cumae, von Dodona die wasserfrauen, im falken die sonne, in den „schöngeflügelten" sonne und mond, in Amru und Camru wind und sturm; sahen selbst Odysseus und die Açvin mit fledermaus uud habicht verglichen. Also götter im

*) Nachdem wir nach ältesten quellen den wetterbaum von unten nach oben betrachtet, mag eine allermodernste quelle ihn uns von oben nach unten, und auch das zeigen, wie der erregten phantasie sich dieselben mythischen bilder stets von neuem zeugen. M. d'Arnould, theilnehmer der luftschiffahrt Paris-Rethem (Weser-zeitung 1863. 27. Oct.) schildert die mondscheinscene oberhalb der wolken: „Unter uns, so weit das auge reichte, ein endloser gletscher mit bergen, schluchten, ebenen, spalten; allein alles das ohne scharfe kanten, verschwommen, mit einem perlgrauen farbenton übergossen, und beleuchtet von einem so milden und zugleich so starken licht, dafs selbst die schatten in licht getaucht erschienen. Jeden gipfel krönte ein silberner nimbus. Alle tiefen erfüllte ein gelbliches blau untermischt mit violett. Unaufhörlich wandelte diese bewunderungswürdige phantasmagorie sich um, die berge wurden zu ebenen, die ebenen zu bergen. Kleine flockige wolken, die in einem staube von perlmutter zu schwimmen schienen, schichteten sich über einander, so zwar dafs sie aussahen wie riesige gewächse oder eher endlose madreporen, deren ansätze in dem himmel hafteten. Diese umwandlungen geschahen allmählich, ohne rückbewegung, als ob der arbeiter, welcher diese massen bewegte, sich seiner unsterblichkeit bewufst gewesen wäre".

vogelgewande, vogelgötter welche über wohl und wehe der menschheit walten — ein glaube, irrig wie die naturreligion, aber der sittliche gedanke ist erkennbar. Doch dieser glaube führt zur mantik, dem aberglauben weiter, und der sittliche gedanke erstickt in systematisiertem unsinn. Dafs unsre alten nur mal so — irgendwie — aus heiler haut — zur vogelschau gekommen, diese annahme wäre unbegreiflich. Wie? Den adler welchen er erschofs — die schlange welcher er den kopf zertrat — den specht den er auf der leimruthe fieng — sollte der Indogermane für bedeutsamer, göttlicher gehalten haben, als alles was da sonst noch kreucht und fleugt? Und vergleichen wir adler und schlange Iliad. XII, 200 ff. bes. 209 *Διὸς τέρας αἰγιόχοιο* mit V, 742 *Γοργείη κεφάλη Δ. τ. ἀ.*, Odyss. XX, 101 (*βροντή*) *Διὸς τέρας*, bleibt es etwa zweifelhaft dafs adler*) und schlange bedeutsam geworden nur als lebendiges bild von wetterwolke und blitz? Oder wäre Odyss. XV, 525 *ὣς ἄρα οἱ εἰπόντι ἐπέπτατο δεξιὸς ὄρνις, κίρκος, Ἀπόλλωνος ταχὺς ἄγγελος* — wäre es nicht klar, dafs einem ältern geschlechte der sohn der Leto selbst im habichtsgewande zur anschauung gekommen? Aber im mafse wie den epigonen, welche zur ausschliefslich-anthropomorphischen fassung des göttlichen vorgehen, der vogelgott als primitives augurium aus dem bewufstsein schwindet, geht das omen auf den gemeinen vogel**) über, und der aberglaube steht da in seiner crudität — die tragödie des anthropomorphismus: ein fortschritt an sich, löst er nicht den aberglauben, sondern in der reaction des mündigen geistes gegen den aberglauben sich selbst auf.

Als beispiel aber des sich bildenden vogel-aberglaubens, wie vol. XII p. 367 angesagt, wählen wir vor allen andern den specht, welcher selbst durch die neuern forschungen noch nicht genügend demaskiert scheint. Doch bedarf es dazu der würdigung gewisser mythen, die wir

*) vgl. Apoll. Rh. II, 1250—55.

**) Odyss. II, 181 — nicht aufklärung, sondern noch nicht erloschenes bewufstsein von der irrelevanz des gemeinen vogels.

Aethiops-, genauer Aethiops-Meropsmythen nennen wollen, und wenn mythol. handbücher für dieselben wenig oder nichts gewähren, bei noch immer wesentlich hellenischer anschauung auch nicht gewähren können, so müssen wir uns an die quellen wenden. Sie fliefsen nur sehr spärlich, lafsen aber die völkerstämme denen jene mythen angehören, und wie wir glauben, auch die ideen welche denselben zu grunde liegen, wenigstens annähernd immer noch erkennen. Also zunächst die volkstämme: es sind Troer und Troergenossen, Iliad. X, 428:

πρὸς μὲν ἁλὸς Κᾶρες καὶ Παίονες ἀγκυλότοξοι,
καὶ Λέλεγες καὶ Καύκωνες, δῖοί τε Πελασγοί·
πρὸς Θύμβρης δ' ἔλαχον Λύκιοι, Μυσοί τ' ἀγέρωχοι,
καὶ Φρύγες ἱππόδαμοι καὶ Μῄονες ἱπποκορυσταί —

cf. II, 816 sqq. — volkstämme die wir, da der name der Pelasger nicht ausreicht, unter dem der Anatolier zusammenfafsen: nur soll damit ein hinübergreifen dieser stämme nach westen — nach Europa — um so weniger ausgeschlossen sein, als es sich hier einerseits um vorhellenischen glauben handelt, anderseits der begriff Europa, europäisches leben nicht voraussetzung, sondern resultat des hellenenthums gewesen. Eine wesentlich gleichartige masse, von Corcyra und Cephallenia ab ostwärts schliefsen die Anatolier sich über Kappadocien*) und Armenien den Westariern an, und sind aus solchem grundstoff späterhin die Hellenen ebenso ausgeschieden, wie nach gewissen scharf ausgeprägten sprachlichen eigenheiten zu schliefsen, die Italiker aus celtischem grundstoff ausgeschieden sind. Dann aber die idee der Aethiopsmythen: sie haben den tod, das geschick der entkörperten seele, den geisterglauben vorhellenischer geschlechter zum inhalt, und wenn unter einseitigem einflufs des epos den Hellenen, von mysterien abgesehen, im allgemeinen dieser glaube geschwunden war, wir aber doch

*) altp. Katapatuka: wäre es *κατα-πει* (*πίπτω*) als niederung neben dem hochland Armenien, altp. Armina = *ορμενο*? Auch die landschaft *Καταονία* = *κατά* suff. -van; *Καππάδοξ* wie *καταπεσι*. So hätten wir *κατα* in Anatolien, cf. zeitschr. XIV p. 5 n.

Hellenen unsere quellen danken, so haben sie uns dieselben ohne lebendiges verständnis, in so märchenhaften trümmern überliefert, dafs nur combination, etymologie, vergleichung das entschwundene leben wiederum erkennen läfst.

Wenn nun zunächst in den *Αἰθίοπες* des epos noch Preller myth. I p. 292 „sonnenverbrannte völker“ erkennt, so müfsen wir im namen des *Ζεὺς Αἰθίοψ*, des sonnenrosses *Αἰθίοψ*, des stromes *Αἰθίοψ* — Aesch. Prom. 810 *πρὸς ἡλίου πηγαῖς, ἔνθα ποταμὸς Αἰθίοψ* — sogleich protest einlegen: die Heliosquellen sind die quellen des sonnenlichts, welchen der hier Aethiops, sonst *Ἠριδανός* oder *Φαέθων* genannte strom entspringt, und die gluth (*αἴθω*) des lichts, der sonne, der morgenröthe ist durch das wort bezeichnet. Ist nun aber bei den epischen Aethiopen an dunkelfarbige stämme Indiens oder Nubiens wo möglich noch weniger zu denken, so bleibt nur der mythus übrig, und haben wir in diesem sinne ztschr. X p. 167 in ihnen elbische natur d. h. ein geistervolk, „väter“ vermuthet: was sich dann XII p. 367 weiter bestätigt fand durch vedische parallelen, die weisen väter der vorzeit welche die sonne umschweben oder, wie die Aethiopen, im schofs der morgenröthen sitzen; eben da wurde der besuch der Olympier Iliad. I, 423:

Ζεὺς γὰρ ἐς Ὠκεανὸν μετ' ἀμύμονας Αἰθιοπῆας
χθιζὸς ἔβη μετὰ δαῖτα, θεοὶ δ' ἅμα πάντες ἕποντο·
δωδεκάτῃ δέ τοι αὖτις ἐλεύσεται Οὔλυμπόνδε —

doch hoffentlich mit recht als reminiscenz der zwölften erklärt*). Hier wie XXIII, 205—207 haben wir das paradies im schofs der morgenröthen, wo selige geister den göttern hekatomben „rother kühe“ bringen: doch nicht blos im licht, auch in wind und wetter, als wolkenschiffer, als wilde jagd leben und weben die geister; und in so verschiedenartigen bildern liegt der keim, welcher sich zum

*) [Auf den wunsch des verfassers bemerke ich, dafs ich diese ansicht gleichfalls in den märkischen forschungen bd. I, 128. n. 2 (Berl. 1841) ausgesprochen und sie durch die bei Slaven, Kelten und Germanen gleichmäfsig sich findende bedeutung der 12 tage gestützt hatte. A. K.]

glauben an ein zwiefaches loos — seligkeit oder unseligkeit der abgeschiedenen, und sofern das loos dem irdischen wandel entspricht, der menschennatur gemäſs zur sittlichen idee weiter entfaltet. Je älter der glaube nun, desto weniger system, desto weniger scheidung. In dem Odyss. XV, 403 ff. beschriebenen paradiese kennen die (wie bei Hesiod. ἔ. 116 θνῆσκον ὡς ὕπνῳ δεδμημένοι) misverständlich vermenschlichten geister, die geschlechter „der menschen" bereits den tod, aber wenigstens sanften tod (to die, to sleep) durch die huld Apolls und der Artemis:

ἔνθα δύω πόλιες, δίχα δέ σφισι πάντα δέδασται·
τῇσιν δ' ἀμφοτέρῃσι πατὴρ ἐμὸς ἐμβασίλευεν,
Κτήσιος Ὀρμενίδης, ἐπιείκελος ἀθανάτοισιν —

und könig Ktesios Ormenides (dives orientis filius: Heliosattribut) beherrscht die zwar in sich geschiedenen, aber noch zum gesammtwesen vereinten städte, selige und unselige. — Odyss. IV, 84 Αἰθίοπάς θ' ἱκόμην . . . καὶ Ἐρεμβούς — desgleichen scheidung, Ἐρεμβοί von ἔρεβος*) = skr. rájas (wz. raj, ranj) ursprünglich das wolkendunkel als sitz der geister, die dann gen westen als nachtseite der welt und weiter mit dem sinkenden Helios durch den erdschlund (rbîsa zeitschr. X p. 331, cf. Odyss. XXIV, 12 παρ' ἠελίοιο πύλας) zur chthonischen tiefe (X, 191 ἠέλιος εἶσ' ὑπὸ γαῖαν) fahren, wo das Erebos schlieſslich fixiert wird. Scheidung auch Odyss. I, 23 f. Αἰθίοπας . . . οἳ μὲν δυσομένου Ὑπερίονος, οἳ δ' ἀνιόντος — deren bedeutung**) indessen nicht sicher zu erkennen. Wenn übrigens aus V, 282 zu schlieſsen, daſs die Aethiopsmythen in Lykien bekannt gewesen, so wird dieser schluſs durch die ausgezeichnete sorge der Lykier (E. Curtius gesch. I p. 68) für ihre todten sowohl als durch die enge verbindung Lykiens mit Troas noch weiter unterstützt. Wenden wir uns jetzt zu den spätern quellen.

---

*) so schon Völcker homer. geogr. §. 46, dem wir aber nicht weiter folgen.

**) es könnte wie bei Aea oder Erythia mechanische verdoppelung sein; wird doch XII, 3 der osten selbst in den westen versetzt.

Wie nun Helios, nachdem er den unsterblichen leib und das müde gespann im allnährenden see erquickt, aus dem lande der Aethiopen zur tagesfahrt aufbricht (Aesch. fr. 186 Nauck, Mimnerm. fr. 12 Bergk, zeitschr. X p. 351), so tritt dieselbe verbindung des gottes mit eben diesem volke in der Phaethonsage noch klarer hervor. Schol. Odyss. XVII, 208 (zeitschr. X, 401) ist Phaethon sohn des *Ἥλιος* und der *σελήνη-Νέαιρα*; in der tragödie des Euripides (Nauck fragm. p. 471 ff. Welcker trag. p. 594 ff.), Ovid. Met. I, 750 sqq. gilt er als sohn des *Μέροψ*, königs der Aethiopen, und der *Κλυμένη*, doch vertraut ihm hernach die frau mutter, dafs es mit der notiz zur Odyssee seine richtigkeit habe. Hygin. fab. 154 Phaethon Clymeni, Solis filii, et Meropes nymphae, quam Oceanitidem accepimus. Wir finden so die paare *ἥλιος-σελήνη* = *Μέροψ-Μερόπη* = *Κλύμενος-Κλυμένη*, diese letztere nach dem bekannten euphemismus für die gebieter der todten; geschwisterehe, an welcher schon Yama der Yamî gegenüber anstofs nimmt, von spätern durch kreuzung der namen vertuscht. *Μερόπη* als Okeanide, wie Eurynome zeitschr. X p. 359, vgl. Ovid. Met. IV, 210, wo diese als mutter der *σελήνη-Λευκοθέα*. Sorores Phaethontis sunt Merope etc. (Hygin.), wie *Αἴγλη* zeitschr. X p. 355. 402. So erkennen wir in den Aethiopen als *Ὠκεανοῦ πεδίων οἰκήτορες* (Eurip. fr. 775 v. 60) die natürlichen unterthanen des Helios, das ganze als gegenbild zum paradiese, wo mit göttern und „vätern" (seligen) Yama den soma trinkt, wo Yima über unsterbliche (= gestorbene) genofsen herrscht; und sehen wir überdies, wie noch Euripides die paläste des Merops und des Helios nachbarlich zusammenstellt, so bleibt kein zweifel dafs, wie so oft in solchen fällen, *Μέροψ* (thema *μέροπ*, verkürzt aus *μέροπο*) und *Μερόπη* nur andre namen für *ἥλιος* und *σελήνη* sind. Also *ἥλιος μέροψ* Helios der sterbliche, weil er stirbt im sonnenuntergang*), oder wollen wir das bild aufs jahr beziehen, weil

*) vgl. Apollons tod, O. Müller prolegg. p. 307.

er stirbt zur zeit der zwölften. Aber der tageshelios kommt wieder, der jahreshelios kommt wieder, und gerade diese sterblichkeit wird sinnbild der unsterblichkeit, gerade dieser sterbliche Helios wird herrscher der seligen, und mag die *Μεροπὶς γῆ* bei Theopomp (Strabo VII p. 299) sich wohl aufs paradies beziehen. So weit von den mythischen *Αἰθίοπες*, den seligen vätern; und wenn wir jetzt den namen *Αἰθίοψ* und *Μέροψ*, wo immer sie erscheinen, weiter nachgehen, so werden sie diesem mythenkreise sich durchweg mit leichtigkeit anschliefsen.

Iliad. II, 830 (XI, 329) *Ἄδρηστός τε καὶ Ἄμφιος, υἷε δύω Μέροπος Περκωσίου, ὃς περὶ πάντων ᾔδεε μαντοσύνας.* Apd. III, 12, 5 *ἦν γὰρ (Αἴσακος) ὀνειροκρίτης παρὰ τοῦ μητροπάτορος Μέροπος διδαχθείς.* In Troas bedarf mantik, traumdeutung keiner erklärung, sobald wir in diesem *Μέροψ* den troischen *ἥλιος-Ἀπόλλων* erkennen, und dafür zeugt ebenso klar der enkel *Αἴσακος.* Steph. Thes. s. v. *αἴσακος. ὁ τῆς δάφνης κλάδος· καλεῖται δὲ καὶ τὸ ζῶον ὁ ἐριθακὸς αἴσακος.* Nach Apollodor wird er aus trauer um die verlorene *Ἀστερόπη* (*σελήνη*) in einen vogel verwandelt — also wohl in den *ἐριθακός*, welcher sprechen lernt, sonst auch *φοινίκουρος* (rothschwanz) genannt, und wenn Suid. *ἐριθ. ὄρνεον μονῆρες καὶ μονότροπον* mit Ovid. Met. XI, 764 Oderat hic (Aesacus) urbes, secretos montes et inambitiosa colebat rura — zusammenstimmt, so wird er hier wie Serv. Virg. Aen. IV, 254, V, 128 in den mergus verwandelt d. h. die sonne sinkt ins meer. Seine mutter *Ἀρίσβη* (Apd. l. c.) giebt Priamos hernach an Hyrtakos, den vater des Asios Iliad. II, 838 *ὃν Ἀρίσβηθεν φέρον ἵπποι, αἴθωνες, μεγάλοι, ποταμοῦ ἄπο Σελλήεντος* — hier wie in ross und strom *Αἰθίοψ* ein Heliosgespann.

Schwieriger sind die mythen der insel *Κόως, Κῶς*, mit stehendem beiwort (z. b. Thukyd. VIII, 41) *Μεροπίς*; versuchen wir indessen fufs zu fafsen. Iliad. II, 677 heifst sie *Εὐρυπύλοιο πόλις*, von Herakliden (cf. XIV, 255) beherrscht. Diesen *Εὐρύπυλος*, einen sohn Poseidons, tödtet

Herakles auf der rückkehr von Troja Apd. II, 7, 1, wird aber dann von *Χαλκώδων* verwundet, von Zeus gerettet; mit Eurypylos tochter *Χαλκιόπη* II, 7, 8 zeugt er den *Θεσσαλός*, von welchem jene Herakliden stammen. Eine andre *Χαλκιόπη* III, 15, 6 weib des Aegeus, tochter des *Ῥηξήνωρ*, nach andern quellen (Heyne z. st.) tochter eines *Χαλκώδων*; ein *Ῥηξήνωρ* aber, enkel Poseidons, führt uns Odyss. VII, 63 in das reich der seligen. Ebenso im reiche der seligen (Aea) finden wir eine dritte *Χαλκιόπη*, tochter des Aeetes (Apoll. Rh. II, 1149 c. schol.), welche Preller myth. II p. 216 als Selene anerkennt, was die andern namen *Εὐηνία* (schöne zügel führend) und *Ἰοφῶσσα* (veilchenglanz cf. *Ἰοκάστη*) lediglich bestätigen. Sind wir demnach berechtigt die namen aufzureihen, so ist in dem *ῥηξήνωρ χαλκώδων εὐρύπυλος* „dem männerbrechenden erzzahnigen*) herrn der weiten pforten" der gebieter der todten oder seligen unmöglich zu verkennen, und jener kampf des Herakles von dem kampfe Iliad. V, 397 *ἐν πύλῳ ἐν νεκύεσσι* (Welcker götterl. II p. 761. 776 n.) nicht wesentlich geschieden. Die schreckhaften namen schliefsen das paradies nicht aus; das menschenherz getröstet nur zitternd sich der seligkeit, wie es heifst Khorda-Avesta XXXVIII, 17 darauf spricht Ahuramazda: frage den nicht, den du befragst; denn er ist gekommen (zum paradiese) auf dem fürchterlichen, schrecklichen, erschütternden wege: der scheidung des leibes und der seele. — Somit über die mythische region orientiert, erfahren wir durch Pindar N. IV, 26 *σὺν ᾧ* (Herakles) *ποτε Τρωίαν Τελαμὼν πόρθησε καὶ Μέροπας*, Isthm. VI (V) 31 *πέφνεν δὲ σὺν κείνῳ Μερόπων ἔθνεα***) — dafs die unterthanen jenes Eurypylos *Μέροπες* hiefsen, können nunmehr aber diese und ihren könig *Μέροψ* von den Aethiopen und deren könig Merops um so weniger scheiden, als wir den namen *Αἰθιοπία*

*) erzzahnig = blitzend Kuhn herabk. p. 202, aberglauben zeitschr. X p. 328 n.

**) *ἔθνεα* vgl. Odyss. X, 526 *κλυτὰ ἔθνεα νεκρῶν*, XI, 632 *ἔθνεα μυρία νεκρῶν*.

auf Lemnos und Samothrake ebenso localisiert finden. Und zwar greifen hier wie in Troas die Amazonen ein, welche bereits O. Müller Orchom. p. 113 u. sehr richtig als Aethiopinnen (aufser beziehung auf Nubien) ansetzt. Sie sind wetterhexen, gefolgschaft der Selene (Preller II p. 59), bald als feindliche (Iliad. III, 189; VI, 186), bald als freundliche (II, 814; Aethiopis) mächte, und wenn ihre königin *Πενθεσίλεια* hülfe bringt, so ist sie ihrem namen nach (wz. *πενθ παθ*, *λαοί*, tatpuruscha; wie *βασίλεια*) nichts desto weniger eine *σελήνη θανατηφόρος*. Man beachte auch den ausdruck *πεδίον* (*Μυρίνης*) II, 812; er ist vielfach mythisch: *Ἠλύσιον πεδίον* Od. IV, 563, *πεδίον Σκαμάνδριον* Iliad. II, 465, *πεδίον Αἰθιοπικόν* Paus. I, 33, 4 (in Nubien!); ein *χωρίον Αἰθιόπιον* in Lydien, O. Müller Dor. I p. 385 n. Auf Penthesileia, die königin der nacht, folgt dann (Aethiopis) der Helios-*Μέμνων χαλκοκορυστής, Αἰθιόπων βασιλεύς*; beide unterliegen dem *ἥλιος-Ἀχιλλεύς*. Nun aber weiter von Kos: Steph. Byz. *Μέροψ, Τριόπα παῖς, ἀφ' οὗ Μέροπες οἱ Κῷοι, καὶ νῆσος Μεροπίς*. Dieser Merops natürlich nur ein andrer Eurypylos, welchen wir als sohn Poseidons sahen, und dies, nach analogie der bekannten beziehung zu Phäaken und Aethiopen, war die ältere form der sage; sie deutet darauf dafs das paradies — *Σχερίη, Αἰαίη, Μεροπίς* — zu schiffe d. h. durch wolkenfahrt zu suchen, überhaupt wie die *νῆσος Συρίη, Θρινακίη*, die *νῆσοι μακάρων* als insel, ved. dhánu zu denken sei. Heifst er aber nunmehr sohn des Triopas, so deutet das auf die sacra Triopia (O. Müller Dor. I p. 264. Prolegg. p. 161), an welchen Kos zufolge der besetzung durch Dorier von Argos und Epidauros her (Dor. p. 103 f.) betheiligt war, und mit der dorischen zeit beginnt der misverstand. Zwar der cult des Poseidon, den man vorgefunden haben wird, wurde jenen sacra einverleibt; aber man vernahm von „Meropern", die man begreiflicherweise nicht vorfand, und der jetzt erst eingebürgerte dorische stammesheros mufste sie (rückdatierung, Dor. p. 110. 425) um so mehr ausgerottet haben — dort gewesen sein, als

die Dorier einen andern vorgefundenen cultus auf den Herakles bezogen. Dies war der des semitischen Sandon (Müller Dor. p. 452, kl. schr. II p. 100ff.), zufolge des alten semitischen übergewichts in Vorderasien, woraus indess nichts folgt für semitische abkunft der urbewohner von Kos, welche vielmehr karischen stammes werden gewesen sein. Und wenn gerade durch diesen stamm nun wieder ein zusammenhang mit Troas angezeigt ist, so wollen wir nicht unerwähnt lafsen, dafs das holzbild des Zeus Triopas zu Argos (Welcker I p. 162) als troische beute galt, anderseits skr. tryaxa (dreiäugig) beiwort war des Rudra-Çiva, welcher in seiner ältern form sich mit Apollon (Kuhn zeitschr. III p. 335), namentlich dem troischen *Σμινθεύς* auffällig berührt. Sahen wir also den troischen Merops träume deuten, so wird dies dem koischen Merops nicht minder eigen, mithin die änderung durch den zutritt des epidaurischen Asklepios nur die gewesen sein, dafs die incubation jetzt ausschliefslicher zu ärztlichen zwecken geübt wird. Doch nicht genug damit; auch die metamorphose, die wir vorhin am troischen Aesakos gesehen, kehrt auf Kos desgleichen wieder. Eurip. Hel. 382 *ἄν τέ ποτ' Ἄρτεμις ἐξεχορεύσατο χρυσοκέρατ' ἔλαφον, Μέροπος Τιτανίδα κούραν, καλλοσύνας ἕνεκεν* — diese tochter des Merops unstreitig, wie Kallisto, Artemis selbst. Anton. Lib. XV *Εὐμήλου τοῦ Μέροπος ἐγένοντο παῖδες ὑπερήφανα καὶ ὑβρισταί, Βύσσα καὶ Μεροπὶς καὶ Ἄγρων. καὶ ᾤκουν Κῶν τὴν Μεροπίδα νῆσον.* Also *Εὔμηλος* wie der epische namensvetter (Iliad. II p. 764) sohn des *Ἀιδης Ἄδμητος* = *Μέροψ*, welcher selbst in chthonischer fafsung die schönen rosse und schafe behält; wird von Hermes in den *νυκτικόραξ κακάγγελος* — Jacobs Del. epigr. VI, 22 *νυκτικόραξ ᾄδει θανατηφόρον· ἀλλ' ὅταν ᾄσῃ Δημόφιλος, θνήσκει καὐτὸς ὁ νυκτικόραξ* — also in den todesboten verwandelt. Seine töchter *Μεροπίς* und *Βύσσα*, welche von Athene und Artemis nichts wifsen wollen, werden durch diese resp. in *γλαύξ* und *Λευκοθέας* (*σελήνης*) *ὄρνις* *) verwandelt;

*) wohl verwechslung; man erwartet als Selene die Meropis. Für

Ἄγρων δ' ὡς ἐπύθετο, ἁρπάσας ὀβελὸν ἐξέδραμεν, Ἑρμῆς δ' αὐτὸν ἐποίησε χαραδριόν, vergl. den namensvetter Hdt. I, 7 Ἄγρων ὁ Νίνου πρῶτος Ἡρακλειδέων βασιλεὺς ἐγένετο Σαρδίων (O. Müller kl. schr. II p. 101), wieder Sandon; und da jener ὀβελός (bratspiefs, beim opferschmaus) hier das lydische königsbeil oder wenigstens das ἔγχος des Ζεὺς Στράτιος (zeitschr. X p. 174) vertritt, so wird auch Agron von Kos als Sandon zu setzen sein. Trotz dessen ist der name griechisch: Ἄγρων von ἄγρος, nicht aber in der (secundären) bedeutung acker, sondern der primären (ἄγω, treiben) trift — nämlich himmelstrift wie ved. ájra (= ἄγρο) Rv. IV, 1, 17 ā́ sūryo bṛhatás tishthad ájrân, auf stieg die sonne zu den hohen triften; über den χαραδριός w. u. — So viel von der insel Kos; wir gehen zu Chios weiter.

Auch hier sind diese mythen nachweisbar. Neben der Μερόπη von Chios Apd. I, 4, 3, Catast. 32, tochter des Οἰνοπίων, wird auch dessen weib Ἀερόπη (O. Müller kl. schr. II p. 124), so wie Artemis (Opis) in gleicher beziehung zu Orion genannt, also in der „schwebenden sterblichen" die Selene unverkennbar. Den Oenopion fafst O. Müller p. 125 als personificierten wein, nicht an sich unmöglich, wenn man zumal die apotheose des Soma-Haoma in anschlag bringt; in unserm zusammenhange aber müfsen wir ihn doch als den mann seiner frau, als einen somatrinkenden Yama, als den Ζεὺς Αἰθίοψ (Welcker II p. 197) von Χίος Αἰθάλη Suid. setzen, wie er denn, was Müller p. 127 misversteht, nach dem diesen Meropsmythen eignen dualismus schliefslich (Apd. I, 4, 3 τῷ μὲν Ποσειδῶν ἡφαιστότευκτον ὑπὸ γῆν κατεσκεύασεν οἶκον vgl. Hes. Theog. 732 πύλας δ' ἐπέθηκε Ποσειδέων χαλκείας) auch chthonisch untergebracht wird.

Auch der kretisch-asiatische Pandareos, Anton. Lib.

Leukothea nicht sowol an Odyss. V, 433 (wo Odysseus im samudra schwimmt), als an Ovid. Met. IV, 190 ff. zu denken, wo Leukothea als geliebte des Helios a patre humo defossa virga turea surrexit: auch hier orient und metamorphose.

36 *Πανδάρεος ὁ Μέροπος* gehört in diesen sagenkreis, wie der vatername und seine verflechtung in die Minos- und Tantalossagen (entschiedene Heliosmythen) zeigt; und wenn wir in diesem sinne bereits ztschr. X p. 121 seinen namen als Heliosattribut angesetzt, so stellt die „veranlaſsung“, welche hr. prof. Düntzer XIV p. 209 vermiſst, sich nun wohl schon deutlicher *) heraus als damals bei unvermeidlicher kürze möglich war. Das etymon so wie bedeutsamere divergenzen laſsen wir, sofern verschiedene grundanschauungen hier zu walten scheinen, zwar gern ruhen; müſsen uns aber doch dahin bekennen, daſs eine wie auch immer motivierte bestrafung der beiden töchter (Odyss. XX, 63 ff.) uns durch beziehung, geist und wort der erzählung selbst **) gleichmäſsig ausgeschlossen scheine. Die hinzuziehung der schwalbe als schwester wird nicht blos, wie bemerkt, durch Paus. X, 30, 2, sondern auch durch eine übrigens abweichende sage Anton. Lib. XI, die *Κλυτίη* als nachtigal durch das slavische bestätigt, wo eben diese wurzel (*κλυ* = çlu) in çlavikŭ, çoloveĭ etc. den namen derselben hergiebt; und glauben wir nach alle diesem bei der herbstwanderung stehen bleiben zu dürfen ***).

Fürs diesseitige Anatolien, um uns den ausdruck zu gestatten, haben wir vor allem Korinth ins auge zu faſsen; und wenn wir lesen Athen. IV p. 167 d *Αἰθίοψ ὁ Κορίνθιος, ὥς φησι Δημήτριος ὁ Σκήψιος, οὗ μνημονεύει Ἀρχίλοχος· ὑπὸ φιληδονίας γὰρ καὶ ἀκρασίας, μετ' Ἀρχίου πλέων εἰς Σικελίαν, ὅτ' ἔμελλε κτίζειν Συρακούσας, τῷ ἑαυτοῦ συσσίτῳ μελιττούττης ἀπέδοτο τὸν κλῆρον, ὃν ἐν Συρακούσαις ἔμελλεν ἕξειν* — so haben wir in diesem schlemmer ztschr. X p. 167 n. einen travestierten Helios erkannt; und

*) Pandareos stiehlt den goldnen hund d. h. Sirius verschwindet vor der sonne.

**) Schluſsvers 78 *καὶ ῥ' ἔδοσαν*: und gaben sie den leidigen sturmwolken zur besorgung (weiterförderung): parallele zu 65 *ἐν προχοῇς κτλ.*

***) Zeitschr. XIV p. 192 Hygin, namen der sonnenrosse. „Späte benennung?“ — Gewährsmann ist Eumelos — allerdings spät (cf. X, 171), aber sollte Homer nicht auch spät sein? wenigstens war Otfried Müller dieser ansicht, kl. schr. II p. 119.

sehen nicht nur den Aethiops heimisch gerade dort, wo noch zu hellenischer zeit der Helioscult sich ungeschwächt behauptet, sondern die ackertheilung führt weiter zu dem korinthischen Helios, welcher (Eumelos fr. 2 Marksch.) *ἄνδιχα χώρην δάσσατο παισὶν ἑοῖς*, nämlich Aloeus und Aeetes, dem könig von *Αἶα*, und erklärt sich diese berührung der Aethiops- und Argonautenmythen um so leichter, als *Αἰθιοπία* und *Αἶα* aus gleicher grundanschauung differenziert sind. Ein zweiter beweis für korinthische Aethiopsmythen liegt darin, dafs der Korinthier Eumelos eins der sonnenrosse *Αἴθιοψ* nennt, und wir dürfen nicht übersehen, dafs gerade in dieser umgegend (K. Fr. Hermann Antiq. I §. 6, 11) sich spuren der Karier zeigen, so wie dafs die Pegasos-Bellerophonsage wie im osten, so auch in Korinth heimisch war. Dann Apd. I, 9, 3 *Σίσυφος γαμεῖ Μερόπην τὴν Ἄτλαντος*, Catast. 23 *Μερόπη δὲ Σισύφῳ θνητῷ (λέγεται μιγῆναι), διὸ παναφανής ἐστι.* Für die (arkadischen) Pleiaden ist vor allem festzuhalten was bereits O. Müller prolegg. p. 192 darlegt, dafs die nymphen von dem sternbilde zu scheiden seien, aber eben deshalb können wir seinem urtheil (kl. schr. II p. 41) dafs man den siebenten dunkleren stern witzig die sterbliche genannt, nicht beitreten. Als gemal des *ἥλιος-Σίσυφος* setzen wir sie als eine nymphenhaft gefafste Selene, die unsichtbarkeit wie bei Io, Iphigenia etc. als entrückung zur zeit des neumonds. Zum *λᾶας* = *δίσκος* des Sisyphos zeitschr. X p. 187 tragen wir nach Rv. VII, 63, 2 cakrám paryâvívṛtsan, (Helios) das rad zu drehen wünschend — sonnenaufgang; cakrá = *κύκλο* heifst auch diskos. Sisyphos verfällt und entschlüpft dem Hades: diese chthonische beziehung tritt auch an den kindern der desgl. korinthischen *σελήνη-Μήδεια*, *Μέρμερος* und *Φέρης* Paus. II, 3, 6 f. deutlich hervor. Bei Sophokles Oed. R. 744 *ἐμοὶ πατὴρ μὲν Πόλυβος ἦν Κορίνθιος, μήτηρ δὲ Μερόπη Δωρίς* wird diese wohl nur deshalb zur Dorierin (vom Oeta), weil mittlerweile Korinth dorisch geworden war. Auch die tragische *Μερόπη* (Eurip. Kresphontes Nauck. p. 395, Welcker trag.

p. 828, bekanntlich auch von neuern, und am grofsartigsten von Alfieri bearbeitet) läfst durch arkadische abkunft die Artemis erkennen.

Sodann Macedonien. Konon 10, geographische allegorie: aber Μέροψ ὁ Ἀνθεμουσίας*) βασιλεύς dennoch bemerkenswerth. Fragen wir zunächst, woher dort ein Merops? — so zeigt sich Macedonien mit Troas in doppelter weise verbunden. Paus. V, 1, 3 (Elis) Endymions drei söhne Παιών, Ἐπειός, Αἰτωλός. Dem urenkel Αὐγέας entmistet Herakles das land, ἐκτρέψας τοῦ Μηνίου (= π. Αἰθίοπος) τὸ ῥεῦμα ἐς τὴν κόπρον (= ὀμίχλην, engl. mist), findet undank, nimmt rache — wie vor Troja. Während aber hernach Epeer und Aetolier (Iliad. II, 619. 637) sich den Hellenen anschliefsen, wandert der älteste**) der brüder Paeon nach Macedonien, und wie XI, 338 ein Troer Ἀγάστροφος Παιονίδης vom hellenisierten Aetolier Diomedes erschlagen wird, stehen die Päonier vom flufse Axios auf troischer seite II 848, XVI 287 unter Πυραίχμης (ein Aetolier Pyrächmes Paus. V, 4, 2; bahuvrihi: feuerlanze = den blitz führend), XVII 351, XXI 140—183 unter Ἀστεροπαῖος (ein Lykier Asteropäos XII 102, XVII 207; ἀστεροπή blitz), welcher vom Hellenen Achilleus erschlagen wird. Sein vater Πηλεγών, thema -γον aus γονο = τηλέγονο (äol. πήλυι fern hin, Ahrens dial. I p. 41) fern = im osten geboren, sol oriens; dessen mutter Περίβοια vielleicht Eos als hüterin der kühe, in deren vater Ἀκεσσαμενός wieder die beziehung auf heilkunde, in deren gemal, dem strom Ἀξιός vgl. II, 850 Ἀξιοῦ οὗ κάλλιστον ὕδωρ ἐπικίδναται αἶαν mit VIII, 1 ἠὼς μὲν κροκόπεπλος ἐκίδνατο πᾶσαν ἐπ' αἶαν — in mythischem sinne wohl der ποταμὸς Αἰθίοψ wiederkehrt. Der geographische Axios begrenzt östlich die landschaft XIV, 226 Ἠμαθίη ἐρατεινή, Justin. VII, 1 Macedonia ante a nomine Emathionis regis

*) Landschaft Anthemusia, stadt Ἀνθεμοῦς; Chalcidice.

**) Geschichtlich also wohl umgekehrt: Aetolier und Epeer von Macedonien her eingerückt.

Emathia cognominata est. Hesiod. th. 984 Τιθωνῷ δ' Ἠὼς τέκε Μέμνονα χαλκοκορυστήν, Αἰθιόπων βασιλῆα, καὶ Ἠμαθίωνα ἄνακτα. Ostwärts vom Axios aber die landschaft Μυγδονία vergl. Iliad. III, 186 Μύγδων phrygischer könig, welchem Priamos gegen die Amazonen beisteht. Zwischen Mygdonien und dem Strymon liegt Sintica: vgl. Iliad. I, 593 ἐν Λήμνῳ Σίντιες ἄνδρες, Odyss. VIII, 204 Σίντιας ἀγριοφώνους. Nordwärts liegen Pelagonien (vgl. Il. V, 695 Πελάγων Λύκιος) und Päonien, und wir erkennen nicht nur eine verbindung dieser fünf macedonischen landschaften mit dem osten *), sondern es tritt in Emathien überdies eine beziehung auf Aethiopsmythen hervor. Eine zweite verbindung Macedoniens mit Troas bilden die Pelasger: troisch Iliad. II, 840. An Anthemus zu Κρήστων, Κρηστωνική (O. Müller Etrusker I p. 94 ff.) grenzend, ziehen sie sich von dort über Athos und die inseln nach Troas; hier Arisbe, Perkote, auch Kyzikos pelasgisch (Orchom. p. 438) Schol. Apoll. Rh. I, 974 Κλείτη θυγάτηρ Μέροπος Περκωσίου τὸ γένος, μάντεως, ἣν Κύζικος ἔγημεν, ὡς ἱστορεῖ Δηίλοχος καὶ Ἔφορος. Konon 41 Κύζικος ὁ Ἀπόλλωνος etc. Wie nun Homer die Sintier ἀγριόφωνοι, die Karier βαρβαρόφωνοι nennt, so erkennt Hdt. I, 57 in der sprache der Pelasger von Kreston und Plakie eine βάρβαρος γλῶσσα (natürlich nur dialektische sonderung), und von den Troern kaum unterschieden werden diese Pelasger mit der ganzen anatolischen gruppe in engster verwandtschaft gestanden haben. Sehen wir also Macedonien in landschaft und volk mit Asien vermittelt, so wird auch der Μέροψ von Anthemus echter überlieferung um so mehr entstammen, als der name der stadt selbst mythischen ursprungs ist. Ἀνθεμόεις, thema ἀνθεμο-ϝεντ, vgl. Iliad. II, 467 ἐν λειμῶνι Σκαμανδρίῳ ἀνθεμόεντι (revüe, wie die am ziegenteich Liv. I, 16), h. Merc. 96 πεδί' ἀνθεμόεντα, h. Ven. 169 νομῶν ἐξ ἀνθεμοέντων etc. himm-

*) Hdt. VII, 73 läfst sogar die Βρίγες aus Macedonien in Phrygien zu Φρύγες werden; gegen alle sprachgeschichte.

lisches lokal, Μέροψ also und Ἀνθεμόεις in natürlicher verbindung. Ebenso Iliad. XXIII, 885 κὰδ δὲ λέβητ' ἄπυρον, βοὸς ἄξιον, ἀνθεμόεντα θῆκ' ἐς ἀγῶνα φέρων latenter mythus; denn wie vorhin bei Nestors becher, ist auch hier ursprünglich der somakeſsel*) gemeint, wie (ἄνθος =) ved. ándhas das **somakraut** und den soma selbst bezeichnet. Dazu kommt Anthemus als alter name von Samos, Str. XIV p. 637 ἐκαλεῖτο δὲ Παρθενία πρότερον οἰκούντων Καρῶν, εἶτα Ἀνθεμοῦς etc. cf. X p. 457, und gehen wir dieser spur weiter nach, so deutet der gleiche name Samos auf vorhellenischen zusammenhang, und auf Samothrake wuſste man von Aethiopen und Kabiren, auf Kephallenia von Lelegern, Taphiern, Teleboern (s. w. u.) zu erzählen.

Vorstehendem haben wir noch zwei **karische** sagen beizufügen, welche auch ohne wiederkehr der namen Aethiops und Merops diesem mythenkreise entschieden angehören: zuerst die **Endymion-Selene**sage, nach O. Müller prolegg. p. 223 „offenbar einem alten und darum sehr räthselhaften cultus [eben den Aethiopsmythen] angehörig“, welchen er für die alten Leleger vindiciert. Die sage gehört auſser den Kariern vom Latmosgebirge noch den Epeern in Elis an, deren verwandtschaft mit Aetoliern und Päoniern, kurz mit Anatoliern wir gesehen. Ἐνδυμίων ist der Helios in besondrer beziehung auf den eingang (ἐνδῦναι) zum erdschlund, in parallele mit dem Helios-Vandana Rv. I, 117, 5 „ihm der da schläft im schooſs der erdentiefe, wie eine sonne ruhet in dem dunkel, wie sichtbarliches gold zum glanz vergraben.“ In diese tiefe folgt ihm dann Selene (die mondsichel), die ihn liebt: ein bild das durch die grotte am Latmos keineswegs hervorgerufen, wohl aber dort localisiert werden konnte. Einige hauptzüge: Schol. Apoll. Rh. IV, 57 τὸν δὲ Ἐνδυμίωνα Ἡσίοδος ... παρὰ Διὸς εἰληφότα τὸ δῶρον ἐν αὐτῷ (sibi ipsi)

*) vgl. die drei keſsel Paus. VI, 26 init., und den becher Yima's, Jemshid's mit dem lebenselixir.

ταμίαν εἶναι θανάτου, ὅτε θέλοι ὀλέσθαι — Helios könnte dem untergange sich entziehen, stirbt freiwillig. ἐν δὲ ταῖς μεγάλαις Ἠοίαις λέγεται τὸν Ἐνδ. ἀνενεχθῆναι ὑπὸ τοῦ Διος εἰς οὐρανόν ... ἐκβληθέντα κατελθεῖν εἰς Ἅιδου — die tagesfahrt. τινὲς δὲ διὰ πολλὴν δικαιοσύνην ἀποθεωθῆναί φασιν αὐτὸν καὶ αἰτήσασθαι παρὰ Διὸς ἀεὶ καθεύδειν — Helios als todtenrichter, und im schlaf — der doch wieder zum erwachen führt, wie den schlafenden Vandana die Açvin wieder heraufführen. Die identität des himmlischen und des chthonischen Helios, des Ἐνδυμίων-Αἰθίοψ mit Ἐνδυμίων-Εὐρύπυλος spricht sich ebenso deutlich aus, wie die der Selene mit Ἀστερωδία Paus. V, 1, 4 der sternwandlerin als ahnfrau der genannten stämme. Dualismus auch in den führern der Karier Iliad. II, 867. Νάστης (οἰκιστής Hesych.) von ναίω ἔνασσα: wenn in der bedeutung des ansiedelns, wie ἥλιος-Αἰθίοψ von Syrakus, aber auch wie Melkart; wenn in der des wohnens, einfach als νάστης Ἅιδου, und dann Φθιρῶν ὄρος (Latmos? so Hekatäos; von φθίνω) als todtenberg zu faſsen. Der bruder Ἀμφίμαχος dagegen, von rechtswegen namensvetter des Epeers II, 620 — kampf rechts und links, der himmlische kämpfer ὃς καὶ χρυσὸν ἔχων πολεμόνδ' ἴεν ἠύτε κούρη, mädchenhaft geschmückt mit sonnengold; androgyn, Sandonartig; semitische anklänge hier nicht überraschend. Der vater der beiden, Νομίων, der von der (hohen) trift, wieder Helios selbst. — Ein zweiter karischer mythus erscheint bei Hdt. VIII, 133—135, Paus. IX, 23, 6 in geschichtlicher einkleidung. Ein Karier Μῦς Εὐρωπεύς befragt im auftrage des Mardonios (in seiner landessprache, Paus.) das orakel des Apollon Ptoos, und empfängt bescheid in karischer sprache: Εὐρωπεύς aber wird auf die karische stadt Ἰδριάς Χρυσαορίς bezogen, welche auch Εὐρωπός geheiſsen haben soll. Erwägen wir dagegen εὐρωπόν. σκοτεινόν Hesych. Eurip. Iph. T. 614 χάσμα εὐρωπόν als bezeichnung des grabes, den Εὔρωψ Paus. II, 34, 6 in seiner verbindung mit der todtenstadt Hermione, die verwandtschaft mit den οἰκία εὐρώεντα (Ἅιδου) Iliad. XX, 65 u.

dergl. m. (*εὐρωπεύ* : *εὔρωπ* = *αἰθιοπεύ* : *αἰθίοπ*): so tritt das attribut *Εὐρωπεύς* mit todtencult in deutliche beziehung. Bedenken wir ferner, dafs Aesch. fr. 223 Nauck nach Welckers feiner erklärung (tril. p. 557, nachtrag p. 316) der sich aus der unterwelt heraufwühlende *ἥλιος-Σίσυφος* mit einem *ἀρουραῖος σμίνθος ὑπερφυής* verglichen wird, mäuse aber (Mannhardt germ. mythen p. 79) seelen sind, so wie dafs *Ἀπόλλων Σμινθεύς* (Welcker I, 482) gewis nicht lediglich als mausvertilger, sondern sofern er als herr der seelen auch dies elbische gethier in schranken hält, verehrt wird: so haben wir in *Μῦς Εὐρωπεύς* die maus, den alb in der finsternis, einen avatar des chthonischen Apollons von Karien vor uns. Dieser Apollon also befragt sich l. c. VIII, 135 über den krieg, und erwiedert, wie im selbstgespräch, in seiner muttersprache. Zur fixierung des mythus am Ptoon aber mag der anlafs, wenn man will, in einer geschichtlichen befragung zu suchen sein.

Wir haben ein feld voller trümmer durchwandert; nehmen wir einen rückblick. — Wir finden die Aethiops-Meropsmythen heimisch in Anatolien: dort besonders in Troas und Karien, auf Chios und vor allem Kos; in schwachen spuren in Lykien, Phrygien, Lydien, auf Kreta, Lemnos, Samothrake — wobei wir von der Kabirenfrage absehen; diesseit des meeres eine schwache spur in Macedonien, starke in Elis und Korinth: alles aus vorhellenischer zeit. Wir erkennen die Anatolier als vermittler zwischen den verkümmerten ideen der Hellenen und den alten indogermanischen anschauungen. — Die Aethiopsmythen haben den tod in seiner hoffnung aber auch seinen schrecken, das geschick der seele in seligkeit aber auch unseligkeit zum inhalt. Als herren über leben und tod, lebende und todte, stehen Helios und Selene da, hier licht und herrlich, aber auch sterblich, auch blitzende menschenbrecher, die seelen selbst *αἴθιοπες* verklärte, oder *μέροπες* sterbliche genannt, letztres ganz entsprechend jener andern bezeichnung bei Hesiod. ἔ. 141 *ὑποχθόνιοι μάκαρες θνητοί*, wo

desgleichen von seelen die rede. Anfänglich nur himmlischen locals scheidet sich das geisterreich nach aufgang und niedergang, schliefst sich an letztern der glaube an ein chthonisches reich, welcher dem Hellenen verbleibt, während ihm das lichtreich zum märchen wird. — Dem sittlichen gedanken gegenüber kann die neigung der beiden gottheiten zur vogelform, — mantik und traumdeutung, so wie die einwirkung der Semiten nur als nebensache gelten. — Anrecht auf geschichtlichen rang haben Aethiopen und Meroper gerade so viel und so wenig wie die Phäaken, deren wesen als seelen nicht unbestritten aber unbestreitbar ist. Aber nicht blos Aethiopen und Meroper, sondern, wie wir jetzt nicht länger verkennen, noch eine ganze reihe anderer „völker“ sind geister, und erst wenn die wissenschaft diese „verschollenen“ in die mythologie verweist, gewinnt die geschichte festen boden: wir nennen unter ihnen, und mit verzicht auf nähere begründung, nur Leleger*), Teleboer, Taphier. Da nun die Anatolier die aspiraten zur media verschieben (*Βρίγες*, *Βαγαῖος*, *Δάρης* etc.) so leiten wir *Λέλεγες* von wz. *ΛΕΧ* (*λέχος* todtenbett, *τάφοι Λελέγων* Str. VII p. 321) nhd. liegen, doch ist auch Hesiod. fr. 135 *λεκτοὺς ἐκ γαίης* dem sinne nach nicht übel; *Τηλεβόαι* „weitrufende“ vom ruf der wilden jagd; über *Τάφιοι* kein wort. Nun die gegenprobe durch aufreihung: *λέλεγες τάφιοι τηλεβόαι μέροπες αἰθίοπες* „die da im grabe ruhen, weitrufende verstorbene verklärte“: die heimgegangenen ganz handlich definiert.

Es blieb jetzt noch eine letzte, untergeordnete, und wie es schien undankbare frage zu beantworten. Wie konnte die mythische *Αἰθιοπία* — zu Strabo's (I p. 30 ff.) freude — in Nubien und Habesch glücklich entdeckt, localisiert werden? — Da nahmen wir denn den Herodot zur hand, ganz gelafsen zunächst; wurden aber bald nicht wenig betroffen in seinen Aethiopen, den Makrobiern die seligen nunmehr unserseits entdecken zu müfsen. Mag

*) Deren mythischer character mir zeitschr. X p. 179 f. noch nicht genügend klar war.

ein irdischer grofsherr, ein könig der könige auch das land der seligen, das paradies erobern? Das ist die frage, welche hier im feldzug des Kambyses ihre antwort findet. Der kampf gegen das paradies, mythisch göttlichen widersachern beigemefsen, konnte im orient, sobald eine grofsmacht sich bildete, in der sage der unterworfenen leicht übertragen werden auf den grofskönig, dessen herschsucht ihnen die alte freiheit entrifs; in Anatolien zumal diese auffafsung sich an Ramses d. Gr. schliefsen, sobald dieser von Ephesos und Smyrna (Hdt. II, 106) wieder ostwärts — also gen *Αἰθιοπία* — zog, und so verschwand. Doch wie dem sei; wie spät oder früh — die namen *Αἴγυπτος* und *Νεῖλος* sehen indogermanisch aus — Anatolien mit Aegypten in verkehr gestanden: wir wissen dafs Psammetich (II, 154) Karier in Aegypten angesiedelt, und glauben zu wifsen dafs diese die Aethiopsmythen gehabt: was wunder also wenn sie jetzt den *π. Αἰθίοψ* im Nil, *Αἰθιοπία* irgendwo im tiefern süden wiederfanden? Und doch wurde die mythische beziehung auf den osten nicht sogleich verdrängt; Aeschylos Prom. 810 (Schömann p. 327) setzt zwar den Aethiops mit dem Nil in verbindung, läfst ihn aber ganz richtig *πρὸς ἡλίου πηγαῖς* entspringen; Herodot VII, 70 kennt *Αἰθίοπες ὑπὲρ Αἰγύπτου*, glaubt aber auch dem orient die *ἀπ' ἡλίου ἀνατολέων Αἰθίοπες* keinesweges absprechen zu sollen. Theilten nun die Karier ihre sagen von *ἀθάνατοι Αἰθίοπες* (Bion, Athen. XIII p. 566c) am *Ὠκεανός* den priestern mit, machten diese (Herodot III, 17) die *μακρόβιοι Αἰθίοπες ἐπὶ τῇ νοτίῃ θαλάσσῃ* daraus, kam endlich ein verfehlter feldzug des verabscheuten Kambyses hinzu: so kann es wohl nicht länger wundern, wenn der tausendjährige mythus, wie er der geschichte ständig „nachrückt“ (W. Schwartz), endlich an Kambyses hangen blieb. Natürlich konnte dabei misdeutung nicht ausbleiben: die bedeutendste, dafs nämlich *Αἰθιοπία* zwar mit recht hoch hinauf an einem herrlichen strom, aber fälschlich auf erden gesucht wurde, dürfte von den Kariern selbst, andre wie die übertragung nubischer sitte auf die *Αἰθίοπες*,

so wie deren auffassung als *μακρόβιοι* won den priestern ausgehen; im ganzen aber, falls wir anders auf richtigem wege sind, bietet sich hier ein wahrhaft staunenswerthes beispiel der wunderbaren treue, mit welcher die wechselnden geschlechter die überlieferung bewahren. Wir erlauben uns jetzt den pseudohistorischen bericht Herodot III, 17—24 in den mythus zurückzuübersetzen.

„Im fernen fernen osten, am quell der goldnen himmelsfluthen, steht die burg der seligen. Gröſser und schöner*) sind sie denn wir erdenkinder, die seligen, durch andere gesetze von uns weit getrennt; dem schönsten aber und dem stärksten**) nur gebührt die herrschaft — dem wahren könig, Helios Aethiops mit namen. Dem flug der wolken nur erreichbar ist das paradies unnahbar für die menschheit; ja wollt' ein könig in der fülle irdischer macht, wollte mit seiner völker schaaren Kambyses dorthin ziehen, in weiten wüsten sänken sie dem hunger unterliegend in das grab. Und wären selbst kundschafter zu handen dir, Kambyses, kundig des weges den der mensch nicht kennt: um frieden mit ihm und freundschaft zu gewinnen, was hättest du dem himmlischen zu bieten? Ein golden halsband, armband, ihm des sonnengoldes herrn? Purpurgewand***), die salb' im alabaster — was menschenlist der morgenröthe purpur, dem geträufel des lichtsees nachgeäfft? Dein weiſses brot****) von Aeolis, den erdenstaub? — Und doch, Kambyses, éiner gabe rühmt die erde sich, die auch der götter herz erfreut — Phönikes edler palmwein — biet' ihm den, er thut bescheid dir aus des menschen becher. Voll ehrfurcht aber biet' ihn, nicht als ebenbürti-

---

*) Herodot c. 20 *μέγιστοι καὶ κάλλιστοι* — gleich dies völlig mythisch.

**) c. 20. Auf die umbildnng mag eine nubische sitte eingewirkt haben, Strabo XVII p. 822 *βασιλέας τε καθιστᾶσι κτλ.*

***) c. 20. 22. Dieser zug kann so alt sein wie der phönicische verkehr mit Anatolien.

****) c. 22. Aethiops kennt kein brot; dieser zug aus einer zeit die den ackerbau nicht kannte.

ger, nicht als möcht' er, voll des süfsen trankes, den gott in sich vergefsen. Hegst arglist du im herzen — wähnest ihn zu locken — des Helios allsehend auge[1]) ruht auf dir. Und dies das wort des gottes: „Geschenke bringst du, Perser, suchest meine freundschaft? Du lügst — erspähen willst du nur die götterburg — dem pfad des rechten schreitest du nicht nach, begehrest was dir nicht gebühret, und knechtest die menschen die dich nie gekränkt. Nimm diesen bogen[2]), spann ihn, wenn du kannst: dann bist du mir ebenbürtig, zieh zu felde. Wo nicht, den göttern dank' es, wenn die Aethiopen nicht ausziehn und die welt sich unterwerfen." — Gar wundersam ists droben. Wenn von den hohen triften, wo am lichtstrom sie geweidet, des gottes heilige heerden zur dunkeln grotte[3]) heimgekehrt — bei nacht, und wechselnd in dem ehrenamt, bereiten die ahnherrn der erlauchtesten geschlechter[4]) dem Aethiops das mahl. Dort vor der götterburg die freie wiese, das ist des Helios tisch — und dort wie aus der erde tiefen[5]) bieten rosse, ziegen, schafe fetten braten, und milch zum morgentrunk die rothen kühe. Doch hohe götter nicht allein[6]) vereint das fest; auch selige[7]), sie treten frei heran, um an des Helios tisch des mahles froh zu sein. Hier götterspeise; wieder dort ein quell[8]), als wär' es veilchenduftig klares oel, und doch so leicht, dafs holz und kork

---

[1]) c. 21. Ὁ δὲ Αἰθίοψ μαθών — misdeutung des intuitiven wifsens.

[2]) den bogen des Σμινθεὺς Ἀπόλλων.

[3]) Heimkehr der heerden: ich ergänze den zug nach Hdt. IX, 93 Apollonia, kolonie Korinths; die grotte der in den veden bekannte stall.

[4]) c. 18 τοὺς ἐν τέλεϊ ἑκάστους ἐόντας τῶν ἀστῶν cf. IX, 93 οἱ πλούτῳ τε καὶ γένεϊ δοκιμώτατοι τῶν ἀστῶν κτλ., die Bhṛgu, Atharvan u. s. w.

[5]) c. 18 τὴν γῆν — eben jenes ἄντρον.

[6]) göttermal — ergänzt nach Homer.

[7]) c. 18 τὸν βουλόμενον. Wie die pitaraḥ mit Yama.

[8]) c. 23 κρήνη, quell des amṛta, Styx; vgl. Iliad. II, 753 (Titaresios) οὐδ' ὅγε Πηνειῷ συμμίσγεται ἀργυροδίνῃ, ἀλλά τε μιν καθύπερθεν ἐπιρρέει, ἠύτ' ἔλαιον· ὅρκου γὰρ δεινοῦ Στυγὸς ὕδατός ἐστιν ἀπορρώξ. Vgl. auch Diodor bei W. Schwartz urspr. p. 72.

in solchem nafs zu boden sinkt. Dort baden sie, und bleiben durch dies bad stets frisch und schimmernd. — Aber ach! der himmel kennt auch schmerzen — siehst du die weiten pforten[1]) dort — den kerker? Lafst jede hoffnung fahren! denn es warten, die gottlos ihr gewandelt, euer warten hier ketten nur von gold. Der niedern welt[2]) gehört das erz. — Und schlafen sie auch droben? — In farben strahlend gehn sie ein zum säulenstamm[3]) der wetterbäume, leuchten duftig durch den lichten nebel. Und sähst du so im schlaf sie, mensch! du glaubtest es sei krystall — du glaubtest sie sind todt. Weih ihnen denn das opfer, deinen vätern! sie sind vorangegangen — du folgst nach".

Wismar, 23. juni 1865. W. Sonne.

(Schlufs folgt.)

Zur kenntnifs der dialekte der neugriechischen sprache.

I.

Der trapezuntische dialekt.

Zu meinen mittheilungen über diesen dialekt in der zeitschrift für vergleichende sprachforschung 1862, bd. XI, s. 124—131 trage ich hier noch folgendes nach, was sich mir später beim lesen trapezuntischer und kerasuntischer volkslieder dargeboten hat. Ich beziehe mich dabei ausdrücklich auf jene mittheilungen und auf das, was ich dort über die eigenthümlichkeiten des trapezuntischen dialekts bemerkt, so wie auf die einzelnen beispiele, die ich

---

1) c. 23 *δεσμωτήριον*; reich der seligen und unseligen, wie auf der *νῆσος Συρίη*, noch benachbart.

2) c. 23. Bemerkenswerth, dafs von eisen keine rede.

3) c. 24. Die ruhe der verklärten in der säule des wetterbaums ist nubisiert, vgl. Strabo XVII p. 822 *οἱ δ' οἶκοι κατέχουσι περιχέαντες ὕαλον*. Zu *γυψώσαντες* cf. Hdt. VII, 69.